

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Émerson Neves da Silva

A CONTRIBUIÇÃO DA IGREJA CATÓLICA PARA A FORMAÇÃO DO
NEOZAPATISMO E DO MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM
TERRA

Tese apresentada como requisito parcial e final para conclusão do Curso de Doutorado em História do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, sob orientação da professora Dr^a Marluza Marques Harres.

São Leopoldo

2008

AGRADECIMENTOS

Neste momento de conclusão do trabalho, é indispensável mencionar a colaboração de diversas pessoas ao processo de investigação do tema. Agradeço, pelo convívio acadêmico profícuo, aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. À professora Dr^a Marluza Marques Harres, agradeço pela orientação precisa no desenvolvimento da investigação.

Agradeço também a cooperação da Comissão Pastoral da Terra/RS, pela disponibilização do seu acervo, o qual foi relevante para a análise de fontes primárias relativas ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e das atividades desenvolvidas pela Igreja junto ao Movimento. Também agradeço a presteza do Centro de Documentação Zapatista Xojobil, pela cedência de materiais do movimento Neozapatista.

Pelo apoio incondicional nas agruras da pesquisa, agradeço à minha família; sobretudo, à Clarice, minha esposa, agradeço não só pelo estímulo, mas também pela parceria na vida.

RESUMO

O presente trabalho analisa de forma comparada a formação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e do movimento Neozapatista. O estudo parte do exame das experiências históricas dos grupos sociais que originaram esses Movimentos. Assim, a partir da constatação do enlace da religiosidade com cultura a qual pertenciam os segmentos sociais que desencadearam a construção dos Movimentos, destaca-se a relação do catolicismo popular e do catolicismo tradicional com o estabelecimento do MST e do Neozapatismo.

Palavras-chave: Movimento Social; Igreja e Movimentos Sociais; Teologia da Libertação.

ABSTRACT

The present paper analyses the relationship between the formation of the Landless Workers Movement (MST) and the Neozapatist Movement. The study starts examining the historical experiences of the social groups that have formed those Movements. Thus, from the mixture of religiosity and culture in which those segments have belonged, we can highlight the relationship between popular and traditional Catholicism with the establishment of the Landless Workers (MST) and the Neozapatist Movements.

Key words: Social Movement, Church and Social Movements, Liberation Theology.

A Daltro, meu pai, *in memoriam*.

À minha família, em especial à

Clarice, minha esposa, e a

João Pedro, meu filho.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	7
2 CONTEXTO E FORMAÇÃO DO NEOZAPATISMO E DO MST.....	15
2.1 Modernização da agricultura brasileira.....	15
2.2 Modernização da agricultura mexicana.....	35
2.3 A questão dos novos movimentos sociais.....	42
2.4 A construção histórica do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST)	53
2.5 O estabelecimento histórico do Neozapatismo.....	68
3 AS IGREJAS BRASILEIRA E MEXICANA E A MODERNIZAÇÃO TEOLÓGICA.....	83
3.1 A Doutrina Social da Igreja: alguns apontamentos da concepção da Igreja sobre o social.....	83
3.2 O catolicismo popular no México.....	98
3.3 O catolicismo tradicional dos imigrantes europeus no norte do Rio Grande do Sul	109
3.4 A Teologia da Libertação e as Igrejas brasileira e mexicana.....	121
3.5 A Igreja e a questão social.....	143
4 A IGREJA CATÓLICA, A RELIGIÃO POPULAR E A RELAÇÃO COM O NEOZAPATISMO E COM O MST.....	163
4.1 A formação do Neozapatismo e do MST.....	163
4.1.1 A Igreja e o Neozapatismo.....	163
4.1.2 A Igreja e o MST.....	180
4.2 A Igreja e o apoio crítico ao Neozapatismo e ao MST.....	191
5 CONCLUSÃO.....	205
REFERÊNCIAS.....	224
ANEXOS.....	241

1 INTRODUÇÃO

A tormenta, filha de dois ventos, instalou-se. O primeiro Vento, o de cima, constituído de desesperança, conformismo, fome, dominação e injustiças, choca-se com o segundo Vento, o de baixo, que representa o caminhar dos atores sociais rumo à esperança, traçando a profecia de um mundo que caiba todos os mundos¹.

Entender o mundo em que vivemos é um desafio imposto pela realidade. A globalização econômica imprimiu uma série de alterações na sociedade. O avanço tecnológico dinamizou a circulação de informações e a “aproximação de culturas”. No entanto, nesse contexto, mesmo com o estreitamento do relacionamento intercultural, existe uma homogeneização cultural. Gruzinski (2001) denomina essa homogeneização de cultural mundial, a qual, independente de língua ou região geográfica, expressa os mesmos elementos culturais, como, por exemplo, estilo musical e formas de vestir. De outra parte, Santos (2002) chama a atenção para o fato de a globalização pressupor o local como elemento constitutivo ao seu processo de desenvolvimento, sendo que “determinado artefato, condição, entidade ou identidade local estende a sua influência para além das fronteiras nacionais e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outro artefato, condição, entidade ou identidade rival” (p. 63). O global subordina o local, inferioriza-o, tornando como referência universal signos culturais, sociais e econômicos que tiveram origem numa determinada dimensão local.

Como toda a investigação histórica é motivada geralmente por questionamentos colocados pela contemporaneidade, a atualidade social da

¹ EZLN. *Chiapas: el Sureste en dos vientos: una tormenta y una profecia*. México: EZLN, 1994. Tradução do autor.

América Latina é instigante. A cultura globalizada, comprometida com os valores da modernidade, convive com signos destoantes da ordem moderna. Como exemplo característico desse fenômeno, destaca-se a coexistência da cultura política clientelista, no Brasil, e caciquista, no México, bem como a relevância da cultura religiosa no cotidiano político e social latino-americano, ao passo que o modelo de sociedade global é orientado pela racionalidade do mercado e pela homogeneização cultural. O Estado, longe da secularização e da racionalidade característica da modernidade, promove relações políticas orientadas pela “tradição” elitista e de cidadania controlada.

Na história social latino-americana, toma relevo a constituição dos movimentos sociais rurais, os quais dialogam com as contradições mais gritantes da América Latina, como, por exemplo, a luta pela reforma agrária dentro de um sistema econômico que não necessita mais dela para expandir-se, ou ainda o reflorescimento de conflitos étnicos justamente no contexto de exacerbação da globalização cultural e a afirmação de projetos democráticos e transformadores da ordem sociopolítica, confrontando-se, dessa forma, com a herança política do clientelismo.

Imerso nesse contexto, o presente trabalho examina o processo de formação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e do Neozapatismo² de forma comparada, a partir de um denominador comum: a relação desses Movimentos com a Igreja Católica. Apesar de outras igrejas também estarem envolvidas na constituição dos dois Movimentos, a análise restringe-se à Igreja Católica em virtude da intensidade, ou melhor, do grau de influência e aproximação

² Movimento social mexicano formado por indígenas do Estado de Chiapas, teve sua primeira aparição pública em 1º de janeiro de 1994. Conta como instrumento de apoio militar o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN).

de setores da Igreja Católica com os Movimentos em questão. Por ser a maior instituição religiosa no México e no Brasil, e enraizada na cultura religiosa desses países, torna-se “natural” o nível de ligação da pastoral da Igreja Católica com a formação dos Movimentos.

A comparação dos Movimentos fundamenta-se na concepção de história comparada de Bloch (2005), a qual analisa comparativamente objetos históricos submetidos a mesmos processos. Como no caso da análise desenvolvida por Marc Bloch da monarquia Inglesa e Francesa, cujo estudo reflete sobre o fenômeno comum a toda Europa ocidental: a utilização de recursos “sagrados” no exercício do poder dos monarcas. Dessa forma, o autor para estudar esse processo verificou as diferenças e semelhanças existentes na prática da taumaturgia por reis franceses e ingleses.

[...] aplicar o método comparativo no quadro das Ciências Humanas consiste em buscar, para explicá-las, as semelhanças e as diferenças que apresentam duas séries de natureza análoga, tomadas de meios sociais distintos (Bloch, apud Theml e Bustamante, 2003, p. 9).

Para Marc Bloch, a análise comparada possuía duas funções importantes: “pesquisar e entender aspectos específicos e gerais de cada fenômeno e auxiliar a compreender as causas e origens dos fenômenos” (Theml e Bustamante, 2003, p. 9). Com esse “espírito”, o presente trabalho analisa a formação do MST e do Neozapatismo, verificando as similitudes e diferenças existentes no processo de gestação dos Movimentos. Os atores sociais fazem parte de um fenômeno histórico de maior amplitude: a influência na constituição de movimentos sociais latino-americanos da religiosidade, particularmente através da mediação da Igreja

Católica, e de processos de modernização econômica, que afetaram a população indígena e rural.

O MST e o Neozapatismo representam dois dos maiores movimentos sociais latino-americanos. Eles influenciam atores sociais em diversos continentes, e são capazes de angariar apoio de várias organizações de defesa dos direitos humanos, movimentos ambientalistas e também de parte da mídia da Europa. Estes movimentos, o MST e o Neozapatismo, despertam o interesse investigativo de analistas pela capacidade de mobilização social, de comunicação com a sociedade civil e de pressão política ao Estado para superar suas demandas. Na relação com a sociedade civil e com o Estado, os Movimentos expressam uma identidade, a qual é constituída pelo “peso” do passado. Este se faz presente na construção do MST e do Neozapatismo através da experiência histórica reivindicada pelos grupos sociais que demandaram a organização dos Movimentos. De outra parte, a reinterpretação do passado é central na organização dos Movimentos; contribui na construção das ações, do discurso, das estratégias de intervenção, das demandas socioeconômicas; além de delimitar a identidade coletiva e indicar o futuro almejado. A identidade, elaborada a partir do processo de formação do MST e do Neozapatismo, é a essência, a “alma” desses Movimentos, indicando a capacidade de diálogo com o atual contexto ideológico da sociedade, marcado pelo neoliberalismo, pela globalização e pela crise do pensamento marxista.

Entender a formação do Neozapatismo e do MST é crucial para contribuir com o debate acadêmico sobre esses Movimentos. A discussão acerca desses Movimentos é marcada por divergências e polêmicas referentes à identidade, à pertinência social e à constituição ideológica. Não existe consenso em relação ao

caráter organizativo e à constituição histórica dos Movimentos. Vejamos algumas das posições mais significativas presentes nesse debate. José de Souza Martins considera o MST um ator incapaz de fazer avançar a discussão sobre a reforma agrária no Brasil. Identifica a inadequação epistemológica do Movimento e de seus mediadores para estabelecer o diálogo com o Estado na perspectiva da reforma agrária.

Essas instituições, MST e Igreja, anulam sua própria conquista ao exigirem o seu reconhecimento como protagonistas políticos legítimos e, ao mesmo tempo, ao se recusarem a reconhecer a legitimidade institucional e das ações do governo e do Estado. O qual é a única fonte legal do reconhecimento de que, por sua vez, são objeto. Não há vitória alguma quando se consegue levar o interlocutor à mesa de negociação e o suposto vitorioso, ao mesmo tempo, se recusa à interlocução e a reconhecê-lo como interlocutor legítimo, sobretudo porque é o interlocutor do poder (Martins, 2001, p.26).

De outra parte, considera que o assentado não possui consciência do processo de reforma agrária e é ambíguo, uma vez que o assentamento reproduz as mesmas contradições sociais características do latifúndio improdutivo: extração da renda da terra sem o desenvolvimento do trabalho humano. Martins (2003, p. 15) destaca que o assentado, ao arrendar a terra recebida ou vendê-la,

regenera a renda fundiária como meio de sobrevivência, nega a relevância do trabalho e do produtivo e afirma a centralidade do tributo parasitário como meio de vida. Na verdade, no aparente minúsculo ato comercial, ele recria a lógica do latifúndio dentro de si mesmo e nega aquilo que é próprio e essencial da competência e das virtudes históricas do trabalho e da classe trabalhadora. Nega e destrói a própria reforma agrária e seu amplo sentido socialmente reformador.

De outra parte, Fernandes (2000) compreende o MST enquanto um ator social que promove o acesso à terra de pessoas marginalizadas pelo modelo agrícola, implantado na década de 1970, baseado na grande lavoura para exportação. Segundo o autor, o MST, ao organizar-se como um movimento social

que objetiva a reforma agrária, através das ocupações e do estabelecimento de assentamentos, construiu o processo de territorialização, criando, nessa área, um novo modelo produtivo: a cooperação agrícola desenvolvida pelo Movimento, contrastando com o modelo produtivo orientado pelo agronegócio.

Gilly (1998) considera o Neozapatismo como um movimento inscrito na tradição de lutas camponesas e agrárias mexicanas. A motivação central do Movimento é a questão agrária, já que a expansão das empresas agrícolas sobre o território indígena gerou o aprofundamento das contradições sociais. De outra parte, Garcia de León (1995) salienta o Neozapatismo enquanto um movimento político que busca participação plena da sociedade civil, descartando as formas clássicas de organização social, tais como partidos políticos e sindicatos.

Observando essa discussão acerca dos Movimentos, se faz necessário incluir uma análise do processo de formação do MST e do Neozapatismo baseada em questões estruturantes, tais como a modernização econômica, a contribuição dos aspectos ideológicos e culturais. A constituição do Neozapatismo e do MST é muito mais complexa que as determinantes economicistas presentes na origem dos Movimentos. O elemento econômico é um componente pertinente no processo de estabelecimento dos Movimentos, mas não é o único.

O presente trabalho agrega ao estudo da modernização da agricultura mexicana e brasileira, a qual tem estreita relação com a constituição do Neozapatismo e do MST, a investigação de fatores ideológicos, em especial o papel desempenhado pela religiosidade na formação desses atores sociais, em virtude da preponderância de abordagens historiográficas assentadas apenas na dimensão estrutural da sociedade.

A partir do exame do contexto histórico no qual se originaram os Movimentos, evidenciam-se os elementos que contribuíram para a formação do MST e do Neozapatismo. Como elemento relevante na constituição desses Movimentos, o foco da pesquisa está na relação da Igreja Católica com o processo de organização dos Movimentos, por estar enraizada na experiência histórica que originou o MST e o Neozapatismo. Para compreender o elemento religioso enquanto um componente importante na vivência dos Movimentos, utiliza-se a categoria de experiência histórica de E. P. Thompson (1981), o qual entende que, a partir do processo de experientiação, o indivíduo interpreta o próprio passado e constitui os princípios de sua intervenção social.

A análise da experiência social do grupo que originou os sem-terra e os neozapatistas não está circunscrita a determinantes economicistas; ela privilegia o esclarecimento das influências ideológicas presentes no processo que culminou no estabelecimento dos Movimentos, como, por exemplo, a religiosidade, que será abordada neste trabalho.

A partir do estudo da experiência que originou o MST e o Neozapatismo, é possível traçar um quadro comparativo dos dois Movimentos, analisando o papel da Igreja no processo de gestação dessas organizações. Para compreender a real influência da Igreja sobre o estabelecimento dos dois atores sociais, aborda-se, além do fazer pastoral caracterizado como Teologia da Libertação, a relação de outras práticas de catolicismo com a constituição dos Movimentos: o catolicismo popular mexicano, sobretudo no Estado de Chiapas, e o catolicismo tradicional brasileiro desenvolvido nas regiões em que ocorreram os projetos de colonização com

imigrantes europeus, sobretudo a região do Alto Uruguai, no Estado do Rio Grande do Sul.

Neste trabalho, a segunda e a terceira seção aprofundam a experiência histórica que corroborou o surgimento dos Movimentos. A segunda seção analisa o processo de modernização agrícola ocorrido a partir da década de 1970 e o decorrente impacto socioeconômico nas sociedades brasileira e mexicana. Discute-se também a relação do Neozapatismo e do MST com o Paradigma dos Novos Movimentos Sociais, ou seja, a partir da revisão da teoria dos movimentos sociais, a qual passou por várias mudanças nas últimas décadas, caracteriza-se o Neozapatismo e o MST. Na terceira seção, a análise é centrada nas características do catolicismo popular mexicano e brasileiro, no exame da correspondência da Teologia da Libertação com a Igreja mexicana e brasileira, no estudo da relação histórica dessa Igreja com questões sociais, e na verificação do enlace do catolicismo originário do processo de colonização, no final do século XIX, no Rio Grande do Sul, com o MST. Assim, analisa-se a possível contribuição da religião popular, em especial do catolicismo popular, e do catolicismo tradicional (originado com a imigração) como mediação na construção dos Movimentos. A última seção verifica a relação da Igreja Católica com a formação do Neozapatismo e do MST, bem como analisa o processo de estabelecimento da autonomia política dos Movimentos e a reconfiguração da delimitação da relação Igreja/Movimento.

2 CONTEXTO E FORMAÇÃO DO NEOZAPATISMO E DO MST

Nesta seção, analisamos o contexto e os principais elementos relacionados ao processo de formação do MST e do Neozapatismo.

2.1 Modernização da agricultura brasileira

Na história da América Latina é recorrente a “dependência” da economia local em relação ao movimento dos grandes países capitalistas³. Despontam-se conflitos sociais e culturais nesse processo de “ajuste” da economia latino-americana ao modelo econômico internacional. Wolf (1984), ao examinar as histórias mexicana, boliviana e cubana no século XX, constata que esses países tiveram significativas disputas sociais, que culminaram com processos revolucionários, em virtude das contradições socioeconômicas geradas pela inserção desses países no cenário econômico internacional de forma desfavorável.

Em meados do século XX, abre-se um novo período de “ajuste” da sociedade latino-americana às novas características da economia mundial. A partir da década de 1960, o capitalismo mundial inicia o processo de internacionalização da produção sob a “coordenação” dos Estados Unidos, ou seja, as empresas transnacionais passam a procurar novas áreas de produção que possibilitem a ampliação da

³ Sobre o tema da dependência, ver: Fernandes, 1981; 2006.

acumulação capitalista (baixos salários e novos mercados consumidores). Nessa linha, Caio Prado Júnior analisa como o Brasil relaciona-se com o processo de internacionalização do capital na obra *História Econômica do Brasil*, atualizada com o texto *postscriptum* em 1976:

O nosso país não ficaria à margem da tremenda ofensiva, pelo mundo afora, do capitalismo internacional mobilizado pelos grupos financeiros e monopólios, e que encontraria aqui larga e generosa acolhida graças à orientação política adotada. Os primeiros, à busca de aplicações para os excessos de liquidez proporcionada pelos eurodólares e outras fontes abundantes de capitais na época disponíveis; os outros, os monopólios, como bons negociantes, à cata de quaisquer oportunidades de novos negócios que relativamente abundavam, e, de imediato, muito bons, nas áreas do Terceiro Mundo semivirgem ainda do progresso capitalista mais recente onde quase tudo, no nível desse progresso, estava por fazer ou introduzir (Prado Júnior, 1998, p. 347).

A elite nacional brasileira, mais uma vez, efetivou um pacto com o capital internacional e, conforme conceituação de Fernandes (1981, p. 54-55), imprimiu uma política econômica denominada capitalismo dependente, ou seja, o desenvolvimento nacional a partir da articulação de segmentos da elite nacional com o sistema monopolista internacional. Todavia, verificamos que historicamente essa associação não rendeu o desenvolvimento social e econômico anunciado por seus “idealizadores”; ao contrário, aprofundou as contradições sociais já existentes. De acordo com Fernandes (1981, p. 64),

[...] O subdesenvolvimento econômico não só envolve a perpetuação de estruturas econômicas mais ou menos arcaicas. Promove a modernização limitada ou segmentada em todos os níveis da organização da economia, da sociedade e da cultura, ou seja, o subdesenvolvimento paralelo em todas as esferas da vida. Por fim, a própria ordem que lhe é inerente não consegue impor-se como um fator de equilíbrio dinâmico e de transformação intensiva.

O Brasil, então, através da ditadura militar, forjou as condições políticas e sociais para o implemento de um novo modelo capitalista assentado no capital estrangeiro. A agricultura camponesa brasileira – na qual se subentendem pequenos agricultores, trabalhadores assalariados, posseiros, arrendatários e parceiros –, com

a política agrícola dos militares, encontrou dificuldades para manter-se no contexto econômico baseado na modernização da agricultura brasileira. A agricultura empresarial articulou-se com a indústria e imprimiu um novo padrão produtivo baseado no cultivo intensivo do solo, na utilização de insumos químicos e no emprego de máquinas industrializadas⁴.

A designação da categoria camponês merece algumas considerações. Abramovay (1998), ao estudar a organização agrícola dos países capitalistas – em especial os europeus e os Estados Unidos – após a Segunda Guerra Mundial, verifica que o desenvolvimento tecnológico e produtivo da agricultura desses países estava relacionado à transformação das antigas propriedades camponesas em unidades de produção individuais produtivas e receptivas à incorporação de novas tecnologias de produção. Essas propriedades “perderam” o caráter camponês na medida em que o Estado, através de políticas públicas, estimulou a sua transição à condição de agricultura familiar, a qual se caracterizava pela integração ao mercado.

O conceito de camponês na atualidade nos remete à idéia de anacrônia. Sem dúvida, a concepção clássica de agricultura camponesa é estranha à realidade e à história brasileira. Define o grupo social que desenvolve a agricultura com o objetivo principal da subsistência, rejeitando a lógica da produção orientada pelo mercado capitalista⁵. Falar de agricultura camponesa no Brasil soa de forma estranha, fora de lugar. No entanto, a concepção de camponês empregada no presente trabalho desconsidera o transplante do conceito clássico europeu, por ser anacrônico à formação social brasileira.

⁴ Brum, 1988.

⁵ Sobre o tema, ver Chayanov, 1981.

A questão agrária⁶ ainda em aberto contribui para a manutenção de atores sociais, como, por exemplo, sem-terra, posseiros, trabalhadores rurais, arrendatários, meeiros, parceiros e pequenos agricultores, que atuam na perspectiva de existirem socialmente em meio ao contexto agrário e agrícola que beneficia a grande propriedade exportadora.

O Censo Agropecuário de 1996, conforme o Quadro 1, indica que, apesar de a percentagem de 78,15 % de pessoas ocupadas na agricultura ser de proprietários, as formas de produção como arrendamento, parceria e ocupação ainda se fazem presentes. O Quadro 2 demonstra que 30,52% do pessoal ocupado possui áreas entre dez e cinquenta hectares, e 25,50% utiliza de dois a dez hectares. Conclui-se que, apesar do número significativo da condição de proprietário rural no campo brasileiro, 78,15%, quando se analisa o tamanho da área, percebe-se a heterogeneidade da agricultura, ou seja, ao “lado” da grande propriedade agrícola de caráter empresarial, há estabelecimentos familiares que não são homogêneos; eles possuem, mesmo que os indicadores em relação ao proprietário seja relevante, diferenças quanto à área ocupada e, por conseguinte, distinções no tocante à produção e à inserção no mercado.

Ocupação	Percentual
Proprietário	78,15
Ocupante	11,99
Arrendatário	5,17
Parceiro	4,7

Quadro1 – Pessoal ocupado, por condição – 1996
Fonte: IBGE. Censo Agropecuário de 1996.

⁶ Entende-se a questão agrária como a contradição da estrutura fundiária e agrícola brasileira, a qual não sofreu processo de reforma agrária, promovendo a existência de uma população pobre vivendo no campo, trabalhando de forma variada. Sobre o tema, ver: Martins, 1984; 1995; 2001; Graziano da Silva, 1978.

Área - hectares	Percentual
1 a menos de 2 ha	7,69
2 a menos de 10 ha	25,50
10 a menos de 50 ha	30,52
50 a menos de 100 ha	16,04
100 a menos de 200 ha	12,30
200 a menos de 1.000 ha	8,30
1.000 a menos de 5.000 ha	2,95

Quadro 2 – Pessoal ocupado, por área – 1996
 Fonte: IBGE. Censo Agropecuário de 1996.

Como recurso metodológico para congregar essa multiplicidade social presente no campo brasileiro, o conceito de camponês pode ser empregado para fazê-lo, não no sentido clássico, como, por exemplo, para nomear os trabalhadores rurais da Inglaterra, no século XVII, como indica a análise de Hobsbawm e Rude (1982), mas, na ausência de um termo que expresse essa realidade com precisão, emprega-se o conceito de camponês definido por José de Souza Martins, segundo o qual a utilização de tal conceito é recente no Brasil, sendo uma importação política, a qual deu unidade às diversas formas de denominação do indivíduo que trabalhava no campo, como, por exemplo, caboclo, tabaréu, caipira, caiçara e colono. É uma ordenação política, pois coloca esse indivíduo como protagonista de lutas sociais no campo (Martins, 1995, p. 21-22).

Longe de estabelecer generalizações, acredito ser metodologicamente mais adequado a este estudo a utilização dessa concepção de camponês, uma vez que abrange os vários atores sociais que fazem parte do campo brasileiro, não apenas o pequeno proprietário. Destaca-se que essa concepção de camponês não

corresponde à acepção clássica, ou seja, não possui proximidade com a idéia de formação social pré-capitalista. Diante da carência de um termo que demonstre a realidade múltipla dos trabalhadores rurais brasileiros, a categoria de camponês serve como meio de nomear esses segmentos que não possuem as prerrogativas do camponês clássico, mas que, de outra parte, também não podem ser compreendidos como agricultores familiares. A categoria delineada por Ricardo Abramovay, agricultura familiar, que analisa o agricultor como pequeno proprietário de terra, empregador de tecnologia de forma intensiva e produtor integrado ao mercado capitalista, apesar de ser relevante para compreendermos processos relacionados à agricultura em pequena escala⁷, tem como foco de análise a pequena agricultura partícipe do modelo agrícola baseado nos complexos agroindustriais⁸. Dessa forma, não se presta ao estudo de processos sociais que tenham como agentes centrais sem-terra e trabalhadores rurais assalariados, os quais estão distantes do modelo de agricultor familiar proposto por essa interpretação.

Voltando à discussão das implicações do Golpe Militar de 1964, no que se refere à política agrícola e agrária dos militares, mesmo não sendo homogênea durante o período em que estiveram no poder, é possível assinalar algumas características que identificam a ação governamental dos militares.

As políticas públicas desencadeadas pelos Governos Militares asseguraram, através de crédito e da ação dos órgãos de Estado, como, por exemplo, Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a intensificação do processo de modernização, o qual

⁷ Compreende-se como agricultura em pequena escala a que se realiza através do trabalho familiar.

⁸ Sobre o tema, ver Muller, 1989.

alterou o padrão produtivo agrícola do país, sem alterar a estrutura agrária, agudizando a concentração agrária. Conforme Brum (1988, p. 54-55), os militares investiram no aumento da produtividade agropecuária através da renovação tecnológica, ou seja, utilização de insumos, técnicas e equipamentos modernos, ajustando o país à estratégia da agricultura mundial baseada no complexo agroindustrial. Ao longo do Regime Militar, o crédito rural subsidiado financiou a modernização da agricultura, conotando uma inédita transferência de capital do Estado para a agricultura, através do Sistema de Crédito Rural, criado em 1965. Entre 1965 e 1970, o crédito agrícola triplicou⁹; enquanto, na década de 1970, o crédito foi elevado em cinco vezes. A agricultura associada à indústria de insumos químicos, de máquinas e de alimentos toma um relevante impulso no período do Regime Militar.

No quadro a seguir, observa-se que o número de tratores utilizados em estabelecimentos agropecuários aumentou significativamente no decorrer das décadas de 1970 e 1980. Todas as regiões registram um acréscimo relevante na utilização de tratores na lavoura. Nas regiões Sul e Centro-Oeste, o crescimento do montante de máquinas é superior ao das demais regiões do país, em decorrência da concentração e intensificação da produção de soja nessas áreas.

⁹ Houtzager, 2004, p. 67.

Ano	1970	1975	1980	1985
Região				
Norte	1.127	1.733	6.295	12.052
Nordeste	7.281	15.074	38.046	41.727
Centro-Oeste	10.340	29.032	63.391	86.233
Sudeste	82.517	131.881	202.571	238.947
Sul	64.605	145.393	234.902	286.321

Quadro 3 – Número de tratores em estabelecimentos agropecuários – unidade
Fonte: IBGE. Censo Agropecuário de 1996.

A reconversão tecnológica da agricultura brasileira, que contou com o desenvolvimento do setor industrial ligado à agropecuária, foi subsidiada pelo Estado, através de incentivos fiscais e financiamentos públicos. A SUDAM, criada para modernizar a Amazônia através de grandes empreendimentos agropecuários, entre 1965 a 1977, aprovou um total de 549 projetos, os quais receberam incentivos fiscais do Estado. Desse montante, 335 eram projetos relacionados à agropecuária, os demais a empreendimentos industriais, agroindustriais e de serviços básicos¹⁰. Com o estímulo do Estado, a Amazônia tornou-se “fronteira”¹¹ de desenvolvimento extensivo do capitalismo, ou seja, a modernização tecnológica e econômica estimulada pelo Estado articulou capital privado e público na construção de um novo padrão produtivo, assentado na empresa rural, na agroindústria e na exportação.

Cabe destacar que esse processo de modernização agrícola, efetivado nas décadas de 1960 e 1970, requereu como pré-condição ao seu desenvolvimento a eliminação dos projetos de reforma agrária e o estabelecimento do controle do

¹⁰ Ianni, 1979, p. 75.

¹¹ Ianni, 1979, p. 83.

Estado sobre a organização social, mantendo a estrutura fundiária, assim, inalterada¹².

A área dos estabelecimentos agropecuários, de acordo com o Quadro 4, cresceu durante a década de 1970 e 1980, observando o incremento maior na região Centro-Oeste, em virtude da expansão da soja e da pecuária sobre essa região. A área envolvida por empreendimentos agropecuários no Centro-Oeste salta de 81.705.624 ha, em 1970, para 99.122.399 ha, no ano de 1985. Sem dúvida, esse dado indica o relevante aumento da área utilizada pelas atividades agrícolas na região. Considerando o aumento menor das outras regiões, pode-se dizer que, nas regiões Sudeste e Sul, também houve o aumento da área pertencente a empreendimentos agropecuários.

Ano	1970	1975	1980	1985
Região				
Sudeste	69.500.950	72.463.938	73.502.906	73.241.423
Sul	45.458.035	46.172.034	47.911.723	47.940.106
Centro-Oeste	81.705.624	93.953.658	113.436.463	99.122.399

Quadro 4 – Área dos estabelecimentos agropecuários – hectare
Fonte: IBGE. Censo Agropecuário de 1996.

No entanto, no Quadro 5, constata-se que, em relação ao total de estabelecimentos agropecuários existentes nas regiões Sudeste, Sul e Centro-Oeste, ocorreu, no período das décadas de 1970 e 1980, o processo inverso ao de aumento da área envolvida pelos empreendimentos agropecuários, ou seja, houve a redução dos números de estabelecimentos agropecuários. Verifica-se que, na região Sul, por exemplo, houve a redução do número de estabelecimentos de 1.274.009,

¹² Mendonça, 2006, p. 51.

em 1970, para 1.145.480, em 1985, totalizando a diminuição de 128.529 unidades, indicando que houve uma concentração fundiária.

Ano	1970	1975	1980	1985
Região				
Sudeste	928.945	878.684	890.869	993.978
Sul	1.274.009	1.156.580	1.145.480	1.198.542
Centro-Oeste	253.132	269.365	267.748	267.337

Quadro 5 – Número de estabelecimentos agropecuários – unidade
Fonte: IBGE. Censo Agropecuário de 1996.

Observando-se os dados do Quadro 6, fica mais visível o processo de concentração ocorrido durante o Regime Militar. Na região Centro-Oeste, em 1970, os estabelecimentos com tamanho de dez a cem hectares ocupavam área de 2.910.133 hectares. Em 1985, a área ocupada por esses estabelecimentos passou para 4.416.564 hectares. Ao examinar as propriedades de tamanho igual ou superior a 1.000 hectares, constata-se aumento muito superior. Em 1970, elas ocupavam uma área de 26.199.063 hectares. Em 1985, esse número saltou para 71.168.273 hectares, ou seja, incorporando 44.699.210 hectares ao domínio dos estabelecimentos no período de quinze anos. Esse crescimento territorial não foi acompanhado na mesma proporção pelo aumento dos números de estabelecimentos, o que indica que houve concentração agrária.

Na relação entre o aumento significativo das terras ocupadas pelos estabelecimentos agropecuários e os números referentes ao crescimento dos estabelecimentos, percebe-se que o crescimento da área utilizada foi bem superior ao do número de novos estabelecimentos, havendo, inclusive, a redução dos números de estabelecimentos nas regiões Sul e Sudeste no período de 1975 a 1980.

Região	Ano		1970	1975	1980	1985
	Hectares					
Sudeste	10 ha a menos de 100 ha		17.014.885	16.464.101	16.267.328	17.219.016
Sudeste	1.000 ha a mais		18.444.043	20.339.560	21.660.121	20.120.308
Sul	10 ha a menos de 100 ha		17.406.966	16.775.525	16.666.521	16.563.165
Sul	1.000 ha a mais		10.627.449	1.136.695	12.037.916	11.515.513
Centro-Oeste	10 ha a menos de 100 ha		2.910.133	3.616.835	3.770.693	4.416.564
Centro-Oeste	1.000 ha a mais		26.199.063	57.314.585	70.107.554	71.168.273

Quadro 6 – Área dos estabelecimentos agropecuários – hectare
 Fonte: IBGE. Censo Agropecuário de 1996.

Os militares protagonizaram a transição do latifúndio para a empresa rural, “descartando” a reforma agrária. Essa construção social, produzida pelo Estado, exigiu a transformação do latifundiário em empresário rural, justificando, dessa forma, a grande propriedade agrícola, agora sobre a égide simbólica do moderno: a razão capitalista. Assim,

[...] seria necessário consolidar-se, igualmente, uma categorização social de novo tipo: o empresário rural. Mais que ultrapassar o latifúndio, a empresa rural geraria necessariamente a transformação do latifundiário em empresário, dotado de atributos tais como a racionalidade, a criatividade e o espírito de iniciativa, capaz, por tudo isso, de fazer frente aos negócios e às necessidades da modernização da agricultura e ao desenvolvimento da nação. Nessa nova identidade, não deveriam limitar-se ao papel de meros proprietários de terra, porém contar com uma mentalidade “evoluída” e aberta às inovações tecnológicas de que estaria carente a agricultura brasileira (Mendonça, 2006, p. 52-53).

A identidade de empresário rural é estabelecida com a colaboração da Sociedade Rural Brasileira e da Sociedade Nacional de Agricultura. O discurso dessas entidades partia da “retórica da penalização da agricultura” (Mendonça, 2006, p. 53), a qual consistia em afirmar que a agricultura vinha sendo prejudicada com os benefícios estatais fornecidos aos empresários industriais. Sendo assim, a ação do Estado na perspectiva da modernização agrícola e a atualização dos

latifundiários convergiam ao mesmo ponto: alterar o modelo agrícola sem ruptura estrutural, ou seja, manter o velho – modelo fundiário baseado na grande propriedade – com uma roupagem nova, moderna.

Essa nova retórica estaria centrada na construção de uma identidade básica de conjunto que amalgamasse os interesses entre proprietários de terra e empresários rurais, sendo ela construída em torno de alguns pontos tidos como essenciais para a manutenção de seu poder e dominação, dentre eles: a) a elaboração de um novo discurso que os afinasse à “modernidade”; b) a definição de novas estratégias de política agrícola favoráveis a seus interesses e, finalmente, c) a defesa de maior capacidade de organização e ampliação da representação que lhes propiciasse maior poder de barganha junto à sociedade política (Mendonça, 2006, p. 54).

De fato, quando se fala em apoio do poder público à constituição da modernização agrícola, graças ao qual o latifúndio foi redimensionado, é pertinente destacar que esse apoio materializava-se através de significativa oferta de subsídios e créditos à agricultura empresarial, objetivando a alteração da matriz tecnológica e produtiva. De outra parte, o governo dos militares reformou a máquina estatal, para implementar o seu modelo de agrícola. Nessa perspectiva, foram criados o Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário (INDA) e o Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA), e, subseqüentemente, foram substituídas essas instituições, em 1972, pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, o qual sinalizou o novo sentido dado à reforma agrária: “no lugar da crítica à estrutura fundiária, colocava-se uma nova alternativa por intermédio da ocupação de terras públicas em fronteiras, o que tornava a reforma agrária um equivalente de colonização” (Mendonça, 2006, p. 72). Ou seja, ao controlar a tensão social em virtude da estrutura fundiária do país concentrada, o Estado transferiu a questão agrária do âmbito do social para o econômico, subordinando-a ao modelo de desenvolvimento econômico alicerçado no capital externo, capaz de modernizar e ocupar as regiões atrasadas do país.

Assim, para além de colonizar as fronteiras em favor do grande capital – nacional e estrangeiro –, abrindo brechas para a expansão do latifúndio improdutivo em maior escala que os projetos agropecuários de colonização, a política de “modernização” da agricultura brasileira, perpetrada pelos governos militares a partir dos anos de 1960, pautar-se-ia por mais uma diretriz: a farta concessão estatal de créditos e subsídios seletivamente direcionados para a agricultura patronal, tendo em vista disseminar tecnologia e privilegiar os produtos de exportação ou vinculados a programas energéticos (Proálcool, por exemplo) (Mendonça, 2006, p. 73).

O Golpe Militar promoveu reformas políticas e econômicas necessárias ao desenvolvimento do capitalismo moderno, transnacional, no país. Para isso, a reformulação da agricultura era estratégica, ou seja, possibilitava a atração de capitais externos a serem investidos no Brasil. A soja cumpriu um importante papel de atração desses capitais na medida em que se tornou uma das principais culturas produzidas em escala empresarial e industrial, associada com capitais externos¹³.

Além disso, conforme Oliveira (1991, p. 32), “o Estado autoritário criou toda a sorte de políticas para implementar a internacionalização da economia brasileira e, por conseguinte, entregou e continua entregando de forma vil os recursos naturais do país”. A ação dos militares foi no sentido de viabilizar a internacionalização da produção e extração das riquezas minerais do país para inserir-se no cenário mundial, de modo subordinado. A partir dessa articulação de interesses, a agricultura brasileira passou a ser subordinada à indústria, que forjou a nova produção agrícola baseada em nova tecnologia e insumos (fertilizantes químicos, máquinas, adubos, sementes).

O impacto da política agrícola dos militares não poderia ser diferente. A modernização introduzida provocou a degradação da agricultura camponesa, uma vez que as políticas públicas beneficiavam a agricultura do tipo empresarial, que

¹³ Ianni, 1979, p.40.

possuía acesso a novas tecnologias, além da já citada hegemonia da indústria no processo produtivo agropecuário.

Um dos fatores que contribuíram para a modernização da agricultura foi, sem dúvida, a penetração do capital externo, que acabou monopolizando vários segmentos da agroindústria. Dessa forma, a agricultura brasileira ficou dependente dos movimentos das empresas estrangeiras. O estudo que Plínio de Arruda Sampaio realizou acerca do capital estrangeiro e da agricultura nacional comprova essa hegemonia.

[...] as empresas estrangeiras ocupam uma posição de grande importância nos ramos de atividades ligadas à agricultura, construindo, em vários deles, a força econômica dominante, cujo comportamento afeta, sem dúvida, o de todas as demais empresas. Admitindo-se que uma participação superior a 30%, tanto no faturamento como no patrimônio líquido, seja suficiente para exercer influência determinante no mercado de um produto não seria arriscado formular a hipótese que o capital estrangeiro domina os setores de laticínios, carnes frigorificadas, moinhos, café solúvel, fumo, produtos alimentares, papel e papelão e óleos vegetais (Sampaio, 1980, p. 100).

Nesse processo de atualização do modelo de desenvolvimento socioeconômico brasileiro, pode-se destacar outros elementos pertinentes. A história do Brasil notabiliza-se pela alteração socioeconômica sem haver mudança, ruptura política ou descontinuidade política com o momento anterior. Ou seja, processos de modernização econômica são efetivados ao largo da mudança correspondente na estrutura social e política do país; altera-se o econômico, mas, via de regra, sem quebrar o *status quo* e o poder de mando de segmentos da elite política do país.

Como elemento constituinte dessa lógica, está o Estado brasileiro, caracteristicamente patrimonial e clientelista, na base do qual está a ausência da dissociação do privado e do público na consciência popular. Esse Estado é gerido

por uma elite social que se nutre dele. Os processos de modernização econômica e política são lentos e controlados pelas oligarquias do país.

[...] na sociedade brasileira, a modernização se dá no marco da tradição, o progresso ocorre no marco da ordem. Portanto, as transformações sociais e políticas são lentas, não se baseiam em acentuadas e súbitas rupturas sociais, culturais, econômicas e institucionais. O novo surge sempre como um desdobramento do velho: foi o próprio rei de Portugal, em nome da nobreza, que proclamou a Independência do Brasil; foram os senhores de escravos que aboliram a escravidão; foram os fazendeiros que em grande parte se tornaram comerciantes e industriais ou forneceram os capitais para esse desdobramento histórico da riqueza do País (Martins, 1999, p. 31).

Olhando por esse prisma, o Golpe Militar de 1964 foi o instrumento pelo qual as elites – sobretudo a agrária, que se encontrava “acuada” pela mobilização social em torno da questão agrária – intervieram para restabelecer a ordem política e as condições para o desenvolvimento econômico seguro da propriedade privada. Esse receio da participação popular na vida política do país é uma continuidade histórica. A população, apartada do exercício da cidadania plena, é relegada ao exercício de uma cidadania limitada, na qual é infantilizada, incapacitada de exercê-la autonomamente. Não poucas vezes é discutida como meio de amenizar conflitos sociais e políticos, como em 1964, quando, em meio ao contexto de ebulição social, estimulado pelo projeto nacionalista do Presidente João Goulart e mediação de agentes políticos ligados a igrejas e organizações de esquerda, a cidadania, mesmo que fragmentada, foi suprimida.

O Golpe Militar controlou as tensões sociais no campo¹⁴, onde as Ligas Camponesas, no Nordeste, e o Movimento dos Trabalhadores Rurais (MASTER), no Rio Grande do Sul, tiveram o papel de mobilizar os camponeses e trabalhadores rurais em torno da questão da reforma agrária. Tal realidade causou um enorme desconforto nas elites econômica e política do Brasil. A partir do Golpe Militar, a perspectiva de organização popular é limitada. José de Souza Martins afirma que

¹⁴ Ver mais em Martins, 1995, p. 63-80.

A aliança estruturalmente básica entre capital e terra, promovida pelos militares, debilitou a eficácia dos movimentos sociais que poderiam reivindicar reconhecimento e ampliação de direitos sociais em favor das populações pobres, especialmente no campo. Essa aliança enfraqueceu a sensibilidade de amplos setores da sociedade brasileira, basicamente porque anulou a vulnerabilidade política das classes dominantes ao anular a possibilidade de um conflito de interesses tão radical quanto o que poderia existir no conflito entre a racionalidade do capital e a irracionalidade da propriedade fundiária (Martins, 1999, p. 92).

Longe de ser um fenômeno do passado, o temor das elites em relação às possíveis ações da população se faz presente na atualidade. De acordo com a pesquisa de Reis (2002) realizada no período de 1993 a 1994, a elite nacional é “sensível” ao problema da pobreza e desigualdade por acreditar que ameaça a segurança e a propriedade privada (p. 225).

A preocupação do Regime Militar com a realidade agrária, sobretudo a partir de 1968, sob a égide dos oficiais linha-dura, que passaram a influenciar o governo do General Artur da Costa e Silva, tornou-se uma questão prioritária. Norteados pela doutrina de segurança nacional, os Militares implementaram a modernização da agricultura brasileira, a qual, na compreensão do Governo Militar, era uma premissa ao crescimento econômico do país¹⁵. Esse projeto, que alcançou o seu ápice no governo do general Emílio Garrastazu (1969-1974), era composto de três eixos: crescimento acelerado na produção agrícola, integração nacional e incorporação do trabalho rural à sociedade nacional¹⁶.

Para a implementação do projeto agrário dos Militares, o Estado sofreu adequações necessárias. Retirou-se a autoridade das oligarquias, criando uma nova legislação e um novo mecanismo burocrático nas áreas rurais para envolver o

¹⁵ Houtzager, 2004, p. 52.

¹⁶ Houtzager, 2004, p. 53.

Estado existente e os governos locais¹⁷. Logo, os novos instrumentos que o Estado contou no processo da modernização agrícola foram:

o Banco do Brasil, que como principal conduto de crédito tornou-se o braço do Estado para acumulação de capital nas áreas rurais; o INCRA, que regulava questões legais sobre a posse da terra e colonização; e os serviços de pesquisa e extensão nacionais EMATER e EMBRAPA, que providenciavam fundamentos técnicos para a modernização da agricultura. O movimento sindical rural, enquanto não fazia parte do Estado legalmente, tornou-se uma parte de fato do braço distribucional do Estado (Houtzager, 2004, p. 57).

No entanto, a modernização agrícola promovida pelo Regime Militar não se baseava somente na alteração do padrão tecnológico, produtivo e na disseminação do conceito de empresa rural, mas também articulou a concepção de integração nacional com a idéia de desenvolvimento, sendo imprescindível a ocupação do interior brasileiro e a exploração de suas riquezas¹⁸. Assim, o Regime Militar implementou projetos de colonização da região centro-norte do país que visavam a ocupação social e exploração econômica da área, além de integrá-la de fato ao território nacional, evitando a proliferação do comunismo¹⁹.

Imerso no contexto de limitação da cidadania e de modernização da agricultura, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), gestado na década de 1970, constituiu-se enquanto movimento social em conflito político com o Estado e latifundiários, questionando o modelo agrário dos militares, que exacerbava a problemática social no campo. Como um contraponto à práxis modernizante, trabalhadores rurais, parceiros, arrendatários, sem-terra, sob a identidade de sem-terra, organizaram-se para manterem-se no campo.

¹⁷ Reis, 1998.

¹⁸ Houtzager, 2004.

¹⁹ Caume, 2006.

Entretanto, no estabelecimento do Movimento, a elaboração de uma análise precisa da conjuntura socioeconômica que envolvia o MST foi fundamental para a delimitação da proposição política inicial. Sendo assim, com a identificação por parte do Movimento de que a principal causa geradora da situação dos sem-terra estava ancorada na estrutura agrária e no modelo agrícola desenvolvido pelos governos militares, o MST passou a reivindicar uma reforma agrária não restrita somente à terra, mas abrangendo também as alterações políticas mais amplas na sociedade brasileira. Vejamos como o MST analisa o contexto em que foi gestado:

Em 1964, a ditadura militar arrasou o movimento popular e a organização dos camponeses e patrocina a chamada Revolução Verde, introduzindo a monocultura para exportação, a mecanização e os agrotóxicos. As indústrias químicas se esbaldaram enquanto a natureza foi envenenada e milhares de trabalhadores foram dispensados, aumentando o êxodo rural (MST, 1997b, p. 4).

O Golpe Militar possibilitou a expansão do capital internacional sobre a agricultura nacional. Como foi dito anteriormente, criou um modelo produtivo inspirado na grande empresa capitalista com tecnologias que possibilitavam a maximização dos lucros e a utilização de insumos da indústria estrangeira das áreas química e metal-mecânica. A “contribuição histórica” da ditadura militar foi efetivar aliança entre o capital industrial e a terra e, a partir dessa junção, criar novas relações sociais. Nessa perspectiva, José de Souza Martins esclarece que,

Ao contrário, a aliança do capital com a propriedade da terra engendrou um capitalismo tributário que opera de modo distinto do capitalismo típico e contratual dos países desenvolvidos. Para extrair os tributos de que se alimenta, esse capitalismo tem que ser ao mesmo tempo um capitalismo violento. Daí resulta que sua ideologia seja liberal e sua prática seja, até fisicamente, repressiva (Martins, 1999, p. 126-127).

As conseqüências desse processo foram a concentração agrária, o aumento do êxodo rural, a monopolização do capital agroindustrial, o aumento dos conflitos

pela terra e da pobreza no meio rural. Tendo em vista esses desdobramentos sociais e econômicos da modernização da agricultura realizada pelos Militares, conclui-se que sua implementação foi possível mediante um instrumento político: a repressão promovida pelo Estado.

No entanto, o impacto não é circunscrito somente à dimensão socioeconômica, mas também à questão ambiental. A Revolução Verde²⁰ provocou significativos problemas ambientais, uma vez que traz em sua essência a utilização intensiva do solo, valendo-se do recurso de pesticidas químicos, produção em larga escala e estabelecimento de complexos agroindustriais. Em virtude do impacto ambiental causado por esse tipo de produção, tomou força, a partir da década de 1970, no mundo, a idéia de desenvolvimento sustentável, comprometido com a redução do impacto ambiental. Essa idéia de desenvolvimento rural sustentável²¹ surge a partir da premissa central do

[...] reconhecimento da insustentabilidade ou inadequação econômica, social e ambiental do padrão de desenvolvimento das sociedades contemporâneas. Esta noção nasce da compreensão da finitude dos recursos naturais e das injustiças sociais provocadas pelo modelo de desenvolvimento vigente na maioria dos países (Almeida, 1998, p. 41-42).

O Brasil não ficou imune a essa discussão. Apesar de fazê-la com certa demora, ela repercute mais amplamente na sociedade brasileira com relevância na década de 1990. No vértice desse debate está a agroecologia, que surge no primeiro momento como uma alternativa à agricultura camponesa, que se encontra

²⁰ Entende-se por Revolução Verde o processo iniciado na década de 1940, financiado pela Fundação Rockefeller, o qual consistia, na primeira fase, no desenvolvimento de projetos-piloto no México, Filipinas, Brasil e Estados Unidos, com o objetivo de descoberta de novas técnicas, experiências de melhoramento genético de sementes adaptadas às condições dos diferentes solos, pragas e doenças. Na segunda fase, a partir de 1965, com o êxito da experiência no México e Filipinas, seus patrocinadores difundiram pelo mundo a agricultura baseada na utilização de sementes geneticamente melhoradas, técnicas de correção de solo, fertilização, pesticidas e máquinas modernas. Ver: Brum, 1988; Graziano Neto, 1986; Hobbelink, 1990.

²¹ Sobre o tema ver: Froehlich e Diesel, 2006; Graziano da Silva, 1999; Altieri, 2000.

“limitada” pela agricultura modernizada, inspirada nos princípios da Revolução Verde. A agroecologia possui várias vantagens em relação à agricultura baseada na Revolução Verde. Conforme análise de Altieri e Masera (1998, p. 88), a agroecologia é um modelo produtivo alternativo ao da Revolução Verde, sendo desenvolvida a partir da análise dos saberes do agricultor e do ambiente local para elaborar o projeto de agricultura alternativo capaz de contemplar as demandas econômicas e sociais dos camponeses.

No quadro a seguir, estão expressas as principais diferenças entre os dois modelos produtivos.

Características	Revolução Verde	Agroecologia
ECONÔMICAS Custo das pesquisas Necessidade financeira Retorno financeiro	Relativamente alto. Alta. Todos os <i>inputs</i> devem ser procurados no mercado. Alto. Resultados rápidos. Alta produtividade.	Relativamente baixo. Baixa. A maioria dos <i>inputs</i> está disponível no local. Médio. Necessita de tempo para atingir maior rendimento. Baixas as médias (sic) de produtividade.
SOCIOCULTURAIS Técnicas de pesquisa necessárias Participação Integração cultural	Plantação convencional e outras técnicas agrícolas. Baixa (na maioria, métodos de cima para baixo, utilizados para determinar barreiras à adoção de tecnologias). Muito baixa.	Especialização em ecologia e multidisciplinar. Alta. Socialmente ativa, induzindo o envolvimento da comunidade. Alta. Uso extensivo de conhecimento tradicional e formas locais de organização.
TÉCNICAS Safras afetadas Áreas afetadas Sistema dominante de plantio	Trigo, milho, arroz e outros. A maioria: planícies e áreas irrigadas. Monocultura uniforme geneticamente.	Todos os cultivos. Todas as áreas, especialmente marginais (chuvosas, encostas). Policultura geneticamente heterogênea.

Quadro 7 – Comparação entre a Revolução Verde e as tecnologias agroecológicas
Fonte: Altieri e Masera, 1998, p. 90-91.

2.2 Modernização da agricultura mexicana

A década de 1970 foi emblemática para o México, como para o resto da América Latina. O modelo de desenvolvimento alicerçado na substituição de importações esgotou-se. Segundo Diego Piñeiro, essa crise é seguida pelo processo de liberalização e internacionalização da economia mexicana.

O processo de industrialização estava estagnado, a produção agrária voltada ao mercado interno encontrou o seu limite, os processos inflacionários corroíam a renda dos assalariados e com isso a base de sustentação do modelo. A partir da década de 1970 começa um processo de liberação econômica, abertura das fronteiras, ajuste econômico e desregulamentação estatal [...] (Piñeiro, 2004, p. 42).

A industrialização nacional inspirada pela intervenção do Estado dá lugar à penetração gradual do capital externo. Colocando de outra forma, a concepção de desenvolvimento econômico é substituída pela idéia de crescimento econômico, o qual propagaria seus benefícios a todos os segmentos da sociedade²². Essa nova compreensão econômica limitaria a participação do Estado na vida econômica do país e descomprometeria o setor privado de questões sociais, já que o simples crescimento econômico geraria melhores condições de vida para a população, mesmo que causasse inicialmente algumas contradições, como, por exemplo, desemprego, disputa por terras, êxodo rural, aumento da pobreza e violência urbana e no campo.

²² Piñeiro, 2004, p. 44.

Imerso nesse contexto, Chiapas não assistiu imune ao processo de internacionalização da economia mexicana. Os problemas sociais já existentes agravaram-se. O estado de Chiapas representa 3,7% do território mexicano. Tem a extensão territorial de 74.000 km² e 3.200.000 habitantes. É uma região que 80% das habitações possuem piso de terra (de “chão batido”). Proporcionalmente, 36,9% da população ocupada recebe um salário mínimo, enquanto a média nacional é de 69,2%. Mesmo sendo o estado produtor de 60% da energia elétrica do país, 34% da sua população não dispõe de luz no domicílio. Por outro lado, 76% das terras estão em mãos privadas. Chiapas é a região do país com maiores problemas na área de saúde. A cada ano, morrem quinze mil indígenas vitimados por doenças que, em outras localidades do país, já estão erradicadas. Indicativo dessa realidade é o índice de 7,3% de mortalidade infantil, enquanto a média nacional é de 4%. As principais causas da morte de menores de um ano decorrem, em 35,1% dos casos, de enfermidades surgidas no período perinatal; 18,1%, de doenças infecciosas intestinais, e 12,2%, de pneumonia²³.

No início da década de 1970, o governo federal importou milho e azeites comestíveis para abastecer e fomentar a produção agroindustrial e agroexportadora. De imediato, provocou o desestímulo da agricultura de alimentos. Assim, de forma “pioneira”, na região do noroeste de Chiapas, “onde vivem os *tzeltales*, cultivava-se o milho, o feijão e a cana-de-açúcar, depois foram substituídos pelo café e, por último, por pastos, mudanças que obedeciam ao novo modelo” (Arellano, 2002, p. 28).

²³ Urzúa, 1994; Centro de Información y Análisis de Chiapas, 1997.

O novo modelo produtivo baseia-se nos complexos agroindústrias para exportação. O Estado estimula o estabelecimento desses empreendimentos através de crédito e taxas de juros favoráveis, diminuição de impostos da agricultura, taxas de câmbios ideais para a exportação, controle da força de trabalho e desestímulo à organização sindical e rebaixamento do salário real dos trabalhadores agrícolas²⁴. Com esse espírito, o presidente Luis Echeverría empregou, na primeira metade da década de 1970, uma política de expansão agroindustrial, a qual trazia consigo o aumento da produção pecuária sobre áreas indígenas, o que causou enormes conflitos sociais²⁵.

Cabe destacar que esse modelo agroindustrial não é restrito ao México. Longe disso, faz parte do processo de modernização agrícola e de inserção das economias latino-americanas no cenário do capitalismo globalizado. A globalização do capitalismo reorganizou fronteiras e o trabalho mundial. Força motriz desse fenômeno, as transnacionais “planejam, tecem, realizam e desenvolvem as suas atividades por sobre fronteiras e regimes políticos, além das diversidades culturais e civilizatórias” (Ianni, 1996, p. 43). Octavio Ianni acredita que a sociedade agrária perdeu importância com o desenvolvimento da globalização capitalista²⁶. De fato, o campo não perdeu relevância econômica e social com as transformações produtivas; na verdade, a modernização capitalista integrou a produção agropecuária em níveis históricos. Essa integração viabilizou a expansão de capitais financeiros e indústrias no setor, valorizando economicamente esse segmento, o qual teve o padrão produtivo alterado, modernizado, para facilitar a reprodução do capital. Pode-se dizer que, em vez da perda de importância da agricultura, houve

²⁴ Piñeiro, 2004, p. 46.

²⁵ Moreno, 2001, p. 127.

²⁶ Ianni, 1996, p. 46.

sua revalorização a partir da reestruturação produtiva. Surgiram, assim, os grandes complexos agroindustriais, que, de forma verticalizada, determinaram o ritmo de trabalho, a tecnologia e a produção no campo.

O término do governo de Luis Echeverría não concluiu o processo de modernização da economia mexicana. O novo presidente, José López Portillo, prosseguiu com a adequação do setor agropecuário do país ao mercado internacional; caracterizou a ocupação de terra como delito comum, e criminalizou a organização dos camponeses. De outra parte, favoreceu o acesso de latifundiários a terras expropriadas²⁷, estabelecendo, dessa forma, proteção ao capital privado investido no campo mexicano.

Na transição da década de 1980 para a de 1990, desponta algo de “novo” no devir histórico das transformações econômicas do México. O Banco Mundial, após o período em que impôs a vários países o ajuste estrutural de suas economias, passou a qualificar a questão da terra como essencial para a estratégia de desenvolvimento rural da economia mundial²⁸.

A reforma agrária, que era polêmica em muitos países até então, é ressignificada pelo Banco Mundial. O conteúdo dado a essa concepção de reforma agrária é a alteração fundiária mediada pelo mercado. Na realidade, o Banco Mundial “tenta se apropriar da expressão, para fazer com que tenha o sentido que ele quer – que é basicamente a abordagem neoliberal do mercado aplicada à terra – e não o que os movimentos sociais ou o uso histórico possam sugerir” (Rosset, 2004, p. 16).

²⁷ Arellano, 2002, p. 31.

²⁸ Rosset, 2004, p. 17.

Como justificativa para a nova prática do Banco Mundial em relação à reforma agrária, tem-se três fatores: crescimento, investimento e redução da pobreza. Estudos de economistas do Banco indicam que a distribuição desigual das terras retarda o crescimento; sendo assim, alguma redistribuição poderia ajudar o crescimento. De outra parte, a análise do Banco Mundial considera que o investimento em áreas rurais na América Latina, na África e na Ásia tem sido pequeno; portanto, acredita-se que o maior fluxo de investimento privado nessas áreas favoreça o crescimento econômico. Em relação ao fator redução da pobreza, pode-se concluir que é mais retórico, uma vez que, observados os estudos de casos, estes indicam que onde foi aplicada a estratégia de reforma agrária de mercado não houve redução dos índices de pobreza²⁹.

O projeto de reforma agrária do Banco segue certa ordem de encaminhamentos. Vejamos:

²⁹ Rosset, 2004, p. 17.

Etapas da Reforma	Objetivos
1ª Etapa – Cadastro, registro, demarcação de terras	Colocar em ordem a situação da posse de terra, uma vez que o investidor capitalista necessita proteger o seu capital.
2ª Etapa – Privatização de terras públicas e comunais	Substanciar o mercado de terras.
3ª Etapa – Titulação com títulos alienáveis	Permitir que os títulos de propriedades possam ser alienados, ou seja, vendidos ou serem dados como garantia.
4ª Etapa – Estímulo ao mercado de terras	Promover a comercialização de terras, inclusive permitindo a penetração de investidores externos.
5ª Etapa – Bancos de Terra/Distribuição através do mercado	O acesso à terra é realizado apenas através da compra.
6ª Etapa – Créditos para os beneficiários	Os compradores financiam o crédito disponibilizado para compra da propriedade. Geralmente os valores pagos estão acima do valor de mercado.

Quadro 8 – Reforma agrária baseada no mercado
 Fonte: Rosset, 2004, p. 18-23.

Em harmonia com o espírito de reforma agrária orientada pelo Banco Mundial, na década de 1990, o presidente mexicano Carlos Salinas de Gotari, em 1991, anunciou a intenção de emendar o artigo 27 da Constituição de 1927. Esse artigo, como uma herança da Revolução Mexicana, garantia o direito à terra através dos ejidos³⁰. Em 1992, a reforma do artigo 27 foi aprovada por 388 votos a favor e 45 contra³¹. A partir de então, os ejidos poderiam ser passíveis de titulação individual da terra, e, por conseguinte, ter suas áreas comercializadas.

A privatização de terras comunais no México, viabilizada pela reforma do artigo 27 da Constituição, tem operado por intermédio do Programa de Certificación

³⁰ O termo *ejido* refere-se à propriedade comunitária indígena.

³¹ Tanaka, 2004, p. 124.

de Derechos Ejidales y Titulación de Solares, PROCEDE³². Esse programa cumpre a primeira etapa do processo de modernização da estrutura fundiária e agrária proposta pelo Banco Mundial: a titulação e demarcação das terras. Uma vez realizada a titulação individual do ejido, a propriedade poderia ser comercializada.

Como conseqüência do processo de titulação das propriedades comunais, instala-se uma série de conflitos entre os ejidados.

Em algumas comunidades, o Procede introduziu um sentimento de insegurança. Para obter os direitos da propriedade, o programa tem de confirmar os limites entre os ejidos e as parcelas individuais, resolver disputas internas e distribuir títulos. O Procede gerou debates e acirrou os conflitos por limites das terras, particularmente com ejidatários ausentes, sobre o direito de herança de mulheres e crianças não-ejidatários e o direito de propriedade de terra que havia sido ilegalmente utilizada em hipotecas (Tanaka, 2004, p. 127).

Por outro lado, após a certificação da terra, a segunda etapa da modernização pode ser efetivada. O certificado pode ser convertido em um título de propriedade privada, necessitando apenas da solicitação à assembléia geral do ejido e sua aprovação. Permissão concedida, a terra passa a ser passível de comercialização, deixando, portando, de pertencer ao ejido³³.

³² México. *Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares*. Disponível em: <http://www.pa.gob.mx/Procede/info_procede.htm#definicion>. Acessado em 15/03/07.

³³ Tanaka, 2004, p. 128.

2.3 A questão dos novos movimentos sociais

Os movimentos sociais representam um determinado contexto socioeconômico e cultural; logo, são produtos de tempo histórico, o qual é permeado de valores, cultura, relações de poder e conflitos sociais. Para Touraine (1994), o movimento social expressa, ao mesmo tempo, um conflito social e um projeto cultural. Por meio do conflito, um movimento social é “o esforço de um ator coletivo para se apossar dos ‘valores’, das orientações culturais de uma sociedade, opondo-se à ação de um adversário ao qual está ligado por relações de poder” (p. 253-254).

Com o advento da modernidade, caracterizada pela superação do absolutismo e do colonialismo e do desenvolvimento de uma sociedade urbana e industrial, os conflitos por melhores condições de trabalho e salários, travados pelos operários sindicalizados das minas de carvão na Inglaterra do século XIX,

[...] representam uma nova qualidade em relação aos movimentos dos séculos anteriores e demonstram o surgimento de um novo modelo de movimento social, hegemônico pela classe operária urbana que trazia consigo a crítica do capitalismo e a proposta de um novo modelo de sociedade (Viola, 2005, p. 47).

Para Ilse Scherer-Warren, os denominados “movimentos sociais tradicionais”, ou seja, os atores coletivos representativos da modernidade, são uma expressão das características da sociedade industrial, a qual se expandiu a partir da ampliação das contradições sociais e econômicas do capitalismo e da exploração do trabalho do proletariado. Nesse contexto, os atores coletivos portavam um projeto libertário que consistia na superação do capitalismo e na construção da sociedade sem

classes. A utopia mais elaborada acerca de outra sociedade foi construída pelo marxismo-leninismo.

(...) os movimentos libertários traziam em seu bojo o projeto de uma sociedade sem classes. A utopia mais completa para essa futura sociedade foi desenvolvida pelo marxismo-leninismo. Assim sendo, os caminhos indicados pelo marxismo-leninismo para a realização dessa utopia foram aqueles seguidos principalmente pelos movimentos proletários até meados do século atual (Scherer-Warren, 1987, p. 36).

Com o esgotamento do Estado de Bem-Estar, surgiram os novos movimentos sociais, ancorados, sobretudo, nas novas temáticas culturais que alteraram o modelo organizativo e a ação política dos movimentos sociais³⁴. Essas novas experiências de organização social diferem das formas anteriores de mobilização popular, em especial dos movimentos sociais inspirados no marxismo-leninismo. A principal característica desses atores sociais não está centrada no objetivo da conquista do poder por uma vanguarda, mas na ação coletiva na perspectiva da alteração do sistema político³⁵.

De outra parte, a sociedade contemporânea, caracterizada pela complexidade e dinamismo das formas de comunicação e interação social, em decorrência do avanço tecnológico, produz movimentos sociais marcados pela multiplicidade social, cultural e política. Ou seja, a ação coletiva desenvolvida pelos movimentos sociais corresponde a uma determinada construção cultural, a qual, por sua vez, através da circulação de idéias e informação na sociedade, constitui-se, assim, de forma multifacetada. Alberto Merlucci chama a atenção a essa diversidade.

Paradoxalmente, o resultado do debate sobre “novos movimentos” é o esgotar-se da imagem dos movimentos-personagens. Nos movimentos contemporâneos, como em todos os fenômenos coletivos, combinam-se formas de ação que dizem respeito aos diversos níveis da estrutura social,

³⁴ Santos, 1997.

³⁵ Touraine, apud Gohn, 1997, p. 153.

que implicam diversas orientações, que pertencem a fases históricas diversas. Trata-se, portanto, de compreender esta multiplicidade de elementos, sincrônicos e diacrônicos, e de explicar, pois, como eles se combinam na concreta unidade de um ator coletivo (Merlucci, 2001, p. 9).

Logo, o instrumental teórico de análise dos movimentos sociais também sofreu mutações, dando origem a novas abordagens de estudo, as quais se afastam do eixo explicativo estrutural identificado com a tradição marxista ortodoxa, que compreende os movimentos sociais como uma decorrência das contradições de classes, das contradições do sistema capitalista e do determinismo econômico.

Partindo da inadequação do paradigma tradicional marxista, denominado por alguns clássico ou ortodoxo, para análise dos movimentos sociais que passaram a ocorrer na Europa a partir dos anos 60 deste século, partiram para a criação de esquemas interpretativos que enfatizavam a cultura, a ideologia, as lutas sociais cotidianas, a solidariedade entre as pessoas de um grupo ou movimento social e o processo de identidade criado (Gohn, 2006, p. 121).

Este esquema interpretativo, denominado de Paradigma dos Novos Movimentos Sociais, possui as seguintes características básicas. Primeira: modelo teórico baseado na cultura. Segunda: acredita na limitação do marxismo enquanto instrumento de análise das ações dos indivíduos e dos movimentos sociais. Terceira: descarta o sujeito histórico predeterminado, formado pelas contradições do capitalismo. Quarta: a política passa a ser central, considerada como uma dimensão da vida social. Quinta: os atores sociais são estudados a partir de suas ações coletivas e pela identidade gerada no processo³⁶.

Em síntese, pode-se afirmar que o Paradigma dos Novos Movimentos Sociais é constituído a partir do estudo de diversos movimentos sociais; em especial, no primeiro momento, com maior visibilidade os da Europa, que se centravam em questões de gênero e ecologia e defesa de direitos sociais. A sistematização dessa

³⁶ Gohn, 2006, p. 121-123.

rica experiência social “forma” o novo paradigma, que tem como marca identitária mais relevante a ruptura com os movimentos tradicionais. Portanto, o exame das transformações em curso nas décadas de 1960 e 1970 das formas de intervenção social corroborou o estabelecimento do Paradigma dos Novos Movimentos Sociais.

No entanto, esse novo paradigma não é homogêneo, e não pode ser considerado como um referencial teórico aplicável de forma indiscriminada a qualquer experiência de movimento social. Como é uma expressão analítica de um fenômeno social, de uma resposta social determinada originalmente, o exame das inovações ocorridas na sociedade europeia, da sua universalização e aplicação deve ser relativizado.

Destacamos que a teoria dos Novos Movimentos Sociais surge, inicialmente, na Europa, como forma de análise dos movimentos feministas e de preservação do meio ambiente. Na realidade, a inovação desses movimentos baseava-se na busca de outra forma de agir no meio social europeu, o qual fora “abalado” pela pós-industrialização, rejeitando a práxis tradicional – marxista – em voga naquele período. Essa discussão toma corpo na América Latina na década de 1980, quando se proliferaram organizações e forças sociais de base.

Estas organizações, debruçando-se mais sobre os problemas que afligem o cotidiano de seus participantes, e menos preocupados em interagir com o Estado, seja através da colaboração ou do confronto, expressam a crise das formas tradicionais de fazer política; crise das clássicas organizações centralizadoras (partidos e sindicatos) e crise dos encaminhamentos das esquerdas tradicionais (luta armada, ações clandestinas, disputas eleitorais etc.) (Scherer-Warren e Krischke, 1987, p. 7).

De outra parte, o esgotamento dos modelos tradicionais de análise dos movimentos sociais estimulou a gestação das interpretações que revisassem a

abordagem latino-americana referente aos movimentos sociais³⁷. A teoria dos Novos Movimentos Sociais também é um relevante meio para o estudo das ações coletivas gestadas na América Latina. Contudo, há de ter-se prudência na aplicação desse referencial para não fazermos um transplante mecânico de análises estranhas à nossa realidade. A esse respeito, Maria da Glória Gohn chama a atenção para o fato de a cultura política existente na região, em decorrência do seu passado colonial-imperial – e, no caso brasileiro, pode-se acrescentar a república dos coronéis –, naturalizar as relações sociais entre o cidadão (ou não-cidadão) e o Estado, ou seja, a relação de dominação expressa em termos de clientelismo e paternalismo passou a ser a norma geral, vista como natural pela própria população. Portanto, essa herança dificultará a criação de espaços livres, democráticos ou o aprofundamento da consolidação de períodos de democratização.³⁸

Sem dúvida, a teoria dos Novos Movimentos Sociais pode contribuir para o exame de movimentos sociais que se diferenciam das formas anteriores de intervenção social, considerando-se as características dos atores coletivos latino-americanos e de suas demandas, as quais não estão relacionadas diretamente com a crise do Estado de Bem-Estar ou com o processo de desenvolvimento pós-industrial, mas sim com o recrudescimento da problemática social e econômica, na medida em que se desenvolve o processo de inserção econômica da América Latina no mercado financeiro mundial. Para Fernando Calderón, em virtude da integração financeira e cultural da América Latina no mercado mundial, do processo de desindustrialização e reconversão industrial o qual a região foi submetida, o Estado latino-americano teve a capacidade de reprodução limitada. Assim, as demandas

³⁷ Scherer-Warren, 1987, p. 8.

³⁸ Gohn, 2006, p. 226.

relativas aos movimentos sociais clássicos não foram contempladas, como, por exemplo, a questão da terra, à qual o Estado tem-se mostrado “incapaz” de imprimir uma reforma agrária e/ou demarcação das terras indígenas conforme as reivindicações dos atores coletivos. Assim, os movimentos sociais clássicos tendem a trocar sua estrutura organizativa e orientação, originando atores coletivos autogestionários, o que rompe com a verticalidade diretiva comum aos movimentos de inspiração marxista ortodoxa³⁹. Pode-se destacar que o eixo central que motiva a organização dos novos movimentos sociais latino-americanos está em torno das demandas da população indígena, do acesso à terra, da pobreza, do desemprego e da luta por direitos socioeconômicos⁴⁰.

Na América Latina, após o período de ingerência das forças militares sobre o Estado, cerceando os direitos políticos e a cidadania, emergem movimentos sociais inspirados em valores democráticos. Esse conjunto de forças sociais, que se opuseram ao Estado limitador da cidadania⁴¹, constituiu uma organização baseada na democracia interna e participação dos integrantes nas esferas de decisão do movimento. Fato este que destoava do modelo tradicional de movimento social, inspirado, sobretudo, no marxismo ortodoxo.

A participação política⁴² latino-americana – em especial a mexicana e a brasileira –, na qual nos deteremos na próxima seção, tem na Igreja, em geral, uma “aliada”. A partir da década de 1950, a Igreja Católica promove a “conscientização”

³⁹ Calderón, 1995. p. 85-107.

⁴⁰ Sobre o tema, ver: Seoane, 2003; Leguizamón, 2005; Mirza, 2006; Calderón, 1995.

⁴¹ Considera-se a cidadania limitada, no Regime Militar, em virtude de ser controlada pelo Estado. As eleições ocorriam dentro das regras do bipartidarismo, e a organização sindical era controlada pelo Estado através da cooptação política. Em relação às questões sociais, o processo de modernização econômica do país gerou enormes problemas sociais, negligenciando direitos sociais da população, como, por exemplo, acesso à terra, à saúde, à moradia e ao trabalho. Ver mais sobre o tema em: Dreifuss, 1981, 1989; Doimo, 1995.

⁴² Fala-se em participação política, nesse caso, no sentido da organização da sociedade civil nas disputas por direitos frente ao Estado.

de atores sociais, desencadeando a constituição e o fortalecimento de movimentos sociais e, por conseguinte, de ações coletivas em defesa de melhores condições de vida, direitos sociais e acesso à terra. As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a formação de catequistas e agentes de pastoral, e o estabelecimento de organizações não-governamentais foram a expressão desse processo de ajuste da sociedade civil mexicana e da brasileira às novas formas de organização social, requerendo uma cidadania baseada na defesa de direitos sociais, econômicos e políticos⁴³.

A nova cidadania requer – é inclusive pensada como consistindo nesse processo – a constituição de sujeitos sociais ativos (agentes políticos), definindo o que consideram ser seus direitos e lutando para seu reconhecimento enquanto tais. Nesse sentido, é uma estratégia dos não-cidadãos, dos excluídos, uma cidadania “desde baixo” (Dagnino, 2000, p. 87).

Essa cidadania, representativa dos movimentos sociais emergentes, teve como oposição o Estado autoritário. Os regimes militares latino-americanos – ao tolherem as liberdades individuais e implementarem projetos modernizadores, os quais agravaram os problemas sociais – “provocaram” o surgimento de movimentos sociais construtores de ações coletivas orientadas pela defesa e práxis democrática. Desse modo, em especial, na década de 1970, nas sociedades brasileira e mexicana⁴⁴, proliferaram experiências de conflito social, nas quais os atores sociais defendiam, basicamente, como metodologia de intervenção no meio social, a descentralização do poder dirigente dos movimentos sociais e a reivindicação de autonomia sociopolítica da população no que tange ao Estado.

⁴³ Dagnino e Escobar, 2000.

⁴⁴ Sobre o assunto, ver: Gohn, 1991; Sader, 1988; Calderón, 1995; Scherer-Warren e Kruschke, 1987.

Percebendo o Estado latino-americano como um agente limitador da cidadania, em especial após a década de 1960, com a implementação da modernização econômica, como, por exemplo, a modernização da agricultura brasileira e da mexicana, é pertinente destacar a histórica persistência de práticas clientelistas na política local. Diferentemente do Estado europeu, que foi submetido a uma profunda transformação a partir do paradigma da modernidade, fazendo parte do processo de secularização e emancipador⁴⁵, a democratização da América Latina não suprimiu a existência de mecanismos de reprodução de antigos problemas políticos e sociais. Fato que restringe a democracia e a cidadania latino-americana ao universo eleitoral, não sendo capaz de romper os entraves burocráticos do Estado e disputas socioeconômicos em jogo, para desenvolver outro modelo social. Hubert C. de Grammont delinea com precisão esse tema.

Nossa democracia existente combina a criação de instituições e regras que permitem uma maior participação da cidadania na vida pública com processos econômicos que provocam mais desigualdades, mais pobreza e maior exclusão de direitos sociais (alimentação, saúde, trabalho, educação). Em outras palavras, a democracia chegou a América Latina quando a política perdeu sua capacidade de influir sobre a economia para definir a distribuição da riqueza nacional (Grammont, 2006, p. 12).

Concordamos em parte com Hubert C. de Grammont. De fato, a democratização não veio acompanhada de reformas sociais que alterassem significativamente as condições de vida da população pobre da América Latina. Mantiveram-se os mecanismos de sujeição do Estado a segmentos da elite econômica e política da América Latina.

Assim, o Estado “democrático” continua gerando tensões sociais. Os movimentos sociais latino-americanos, em geral, colocam a questão da autonomia no centro do problema. Ao analisar a realidade, em especial, a partir da década de

⁴⁵ Canclini, 2006, p. 31.

1960, os movimentos sociais, que perceberam a política alimentada pela prática do clientelismo, requereram a alteridade do sistema político como pressuposto de qualquer luta social.

Despontam, na América Latina, movimentos indígenas, os quais ressaltam, como demanda “original”, a autonomia política e administrativa dos povos autóctones. Rodrigo Montoya Rojas destaca que os movimentos indígenas latino-americanos possuem demandas, tais como defesa da sua cultura, de sua língua e o reconhecimento de seu território, as quais não estão incluídas nas reivindicações de organizações e partidos políticos de esquerda ou de direita⁴⁶. Dessa forma, na busca pela representação política e no enfrentamento com o Estado, as comunidades indígenas estabelecem ações coletivas, querem redimensionar o sistema político para solucionarem demandas sociais concretas. Mesmo sem a devida visibilidade nos meios de comunicação, há inúmeros conflitos no território latino-americano. O espaço conquistado pelo Neozapatismo, aparentemente quase que exclusivo, longe de demonstrar a existência de um caso isolado, que consiste na ação coletiva de um pequeno grupo de indígenas mexicanos, demonstra a não-informação, sobretudo por parte das grandes empresas de comunicação, das demais ações desenvolvidas nas últimas décadas na região.

Em Chiapas, um movimento novo – tanto em suas reivindicações como em sua composição e estilo de ação – mostrou desde primeiro de janeiro de 1994 as profundas fissuras da democracia e do Estado, precisamente no país de maior tradição indígena após a Revolução Mexicana de 1910. [...] Outros importantes movimentos na América Latina não tiveram, infelizmente, a mesma difusão mundial que a dos zapatistas. É o caso das revoltas indígenas no Equador (1990-1993) e a Marcha pela Dignidade e pelo Território na Bolívia (1991). Sem grandes mobilizações e confrontações, comparáveis às que acabo de mencionar, as organizações indígenas da Guatemala, Nicarágua, Peru, Chile, Colômbia e Brasil conquistam, passo a passo, parte de suas reivindicações (Rojas, 1998, p. 165).

⁴⁶ Rojas, 1998, p. 166.

Para não incorrer no equívoco de explicar a formação do Neozapatismo e do MST a partir de análise estrutural e economicista, ou aplicar métodos de investigação que não correspondem à realidade local, o estudo dos movimentos sociais latino-americanos deve levar em conta o seguinte aspecto: o Estado latino-americano não pode ser considerado moderno, “comparável” aos Estados europeus, os quais passaram pelo processo clássico de constituição, ou seja, as revoluções burguesas do século XVIII, na França, e do século XVII, na Inglaterra, porque reproduz práticas políticas clientelistas.

A constituição desses movimentos ocorre ao se conflitarem com o Estado e/ou com o mercado, servindo como mediação desse processo signos culturais, os quais através da circulação de idéias, tanto do campo “popular”, como do “erudito/moderno”, compõem o ideário dos movimentos sociais.

Para Alain Touraine, os movimentos sociais originam-se basicamente dos conflitos ao redor dos modelos culturais. Conforme o autor, as ações coletivas dos atores sociais são compreendidas dentro da teoria dos conflitos, a qual consiste em seis categorias de conflitos: os que perseguem interesses coletivos; os que se desenrolam ao redor da reconstrução da identidade social, cultural ou política de um grupo; os que são forças políticas que buscam a mudança das regras do jogo; os que defendem o *status quo* e os privilégios; os conflitos derivados da busca de controle dos principais modelos culturais; e os conflitos derivados da busca de construção de uma nova ordem social⁴⁷.

De outra parte, Touraine (1999) destaca três categorias de análise que contribuem para a definição dos movimentos sociais: a identidade do movimento,

⁴⁷ Touraine, apud Gohn, 2006, p. 146.

que se refere à defesa de direitos ou de demandas sociais contra distintas formas de dominação; o adversário do movimento, sendo o mercado ou o próprio Estado e os modelos societais, ou seja, refere-se à utopia do ator coletivo; e o modelo de sociedade almejada.

Segundo Touraine, o Estado não seria apenas um agente da violência e da dominação, conforme a caracterização marxista, mas tem o papel histórico da transformação, pois a ele cabem as mudanças organizacionais da sociedade. Quando contempla as demandas dos movimentos sociais, está repondo a ordem e criando as condições necessárias para a mudança através da institucionalização das novas formas de relações sociais.

Essa reflexão de Alain Touraine é pertinente ao estudo do MST e do Neozapatismo, uma vez que viabiliza levarmos em conta as especificidades da sociedade latino-americana. A concepção de Estado, a teoria dos conflitos e a composição dos movimentos a partir das categorias identidade, oposição e projeto societal viabilizam a compreensão precisa das forças sociais presentes no estabelecimento dos dois Movimentos: o Estado clientelista e caciquista, agente ativo de projetos de modernização, os quais, ao negligenciarem direitos adquiridos e/ou “transgredirem” a cultura de segmentos sociais, provocam o estabelecimento de atores coletivos.

Logo, a questão-chave é compreender como os movimentos sociais constituem-se e ressignificam um conjunto de idéias, formando o seu arcabouço teórico, o qual projeta uma idéia de futuro, relê o passado e percebe o tempo presente. Dessa forma, é parte integrante do processo a circulação de idéias entre o campo da

“cultura popular”, com elementos do catolicismo popular e da cultura indígena, e a “cultura erudita”, constituída pelos valores modernos e da igreja institucional.

2.4 A construção histórica do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST)

A partir de 1978, proliferaram vários conflitos de camponeses em decorrência das contradições criadas pela modernização da agricultura efetivada pelos militares, a que se agrega, no caso específico do Rio Grande do Sul, a expulsão de colonos da Reserva Indígena de Nonoai pelos índios Kaingang⁴⁸. A articulação desses focos de luta através do trabalho pastoral da Igreja e da experiência significativa dos sem-terra da Encruzilhada Natalino e da Fazenda Anonni configurou a organização do MST.

Em Santa Catarina, a partir do trabalho pastoral da Diocese de Chapecó, com apoio do Bispo Dom José Gomes, no oeste do estado, a Fazenda Burro Branco foi ocupada. Em 12 de novembro de 1980, foi desapropriada pelo presidente da República. No Paraná, em 1981, famílias atingidas pela construção da Usina de Itaipu, com ajuda da Comissão Pastoral da Terra (CPT), organizaram o Movimento dos Agricultores Sem-Terra do Oeste do Paraná (MASTRO). Já nos anos de 1982 e 1983, surgiram novos movimentos que passaram a lutar contra o projeto do Estado de transferir as famílias sem-terra para o estado do Mato Grosso ou para o norte do

⁴⁸ Ver a respeito em Fernandes, 2000, p. 50.

Brasil: o Movimento dos Agricultores Sem-Terra no Norte do Paraná (MASTEN), o Movimento dos Agricultores Sem-Terra do Sudoeste do Paraná (MASTES), o Movimento dos Agricultores Sem-Terra do Centro-Oeste do Paraná (MASTRECO), e o Movimento dos Agricultores Sem-Terra do Litoral do Paraná (MASTEL). Em São Paulo, havia conflitos no oeste do estado, na Fazenda Primavera, a qual estava sendo disputada por posseiros e grileiros de terras. Em 1980, o decreto de desapropriação da Fazenda foi assinado. Também havia vários conflitos na região do Pontal do Paranapanema, região na qual se registraram historicamente problemas de grilagem de terras, e na região de Sumaré, na Grande Campinas. No estado do Mato Grosso do Sul, a prática de exploração da mão-de-obra camponesa, pela qual o fazendeiro arrendava a terra ao camponês para derrubar a mata e plantar capim, dispensando, após a construção da fazenda, o trabalho do camponês, gerou várias disputas pela terra. No município de Naviraí, nas Fazendas Entre Rios, Água Doce e Jequitibá, camponeses se negaram a deixar a terra, reivindicaram a prorrogação dos contratos de arrendamento, e, como muitos foram despejados, passaram a exigir a desapropriação da área⁴⁹.

No Rio Grande do Sul, desenvolveu-se uma experiência paradigmática, a qual se prestou como referência à resistência social no campo para populações de outras regiões do país, dinamizando o processo de construção de um ator social nacional que transcendesse os limites da luta regional, local.

O conflito agrário no Rio Grande do Sul, interrompido pelo Regime Militar, foi retomado em 1978, quando cerca de mil famílias de pequenos agricultores, que ocupavam a reserva indígena de Nonoai, na região do Estado, foram expulsas pelos

⁴⁹ Fernandes, 2000, p. 63-71.

índios Kaingang⁵⁰. Diante da impossibilidade de adquirirem novas terras, pois com a expulsão ficaram desprovidos de todos os seus bens, os colonos viram-se obrigados a acampar à beira de estradas ou em abrigos improvisados. Motivada por essa realidade inóspita, em 1979, parte dessas famílias ocupou as glebas Macali e Brillhante, no município de Ronda Alta⁵¹, que faziam parte da Fazenda Sarandi⁵².

É importante ressaltar que a ocupação foi precedida pela análise dos colonos sobre as alternativas mais adequadas para solucionar o impasse. Em julho de 1979, cerca de mil famílias de colonos, reunidas no Centro de Tradição Gaúchas de Nonoai, definiram encaminhar abaixo-assinado ao governador solicitando o assentamento no estado e rejeitando a estratégia de colonização⁵³. Os projetos de colonização, além dos empreendimentos organizados pelo governo federal, os quais faziam parte da concepção do Regime Militar de ocupar e integrar ao território nacional a área centro-norte do país mediante a lógica da modernização agrícola⁵⁴, também eram uma alternativa do governo estadual⁵⁵ para tratar o conflito estabelecido em Ronda Alta⁵⁶.

Essas duas primeiras ocupações, no início do processo de retomada da luta pela reforma agrária, obtiveram uma vitória relativa. O governo do estado efetivou os primeiros assentamentos da reforma agrária após o início do regime autoritário na

⁵⁰ Fernandes, 2000.

⁵¹ Caume, 2006, p. 116-117.

⁵² A Fazenda Sarandi pertencia ao Estado; na década de 1960, havia sido desapropriada para fins de reforma agrária. No entanto, o processo de desapropriação foi cancelado pelo governo militar, sendo as terras arrendadas a empresas de produção agropecuária.

⁵³ MST, 1984b.

⁵⁴ Oliveira, 1991.

⁵⁵ Em 1978, 128 famílias oriundas do conflito na reserva indígena de Nonoai foram assentadas no município de Bagé, no denominado “Projeto Nova Esperança”, onde lotes entre 15 e 20 ha foram comercializados a juros subsidiados pelo governo estadual. Na realidade, a proposta de assentamento do estado assemelhava-se mais aos projetos de colonização, porque baseava-se no financiamento e na compra da propriedade pelo próprio sem-terra, descartando processos de desapropriação do latifúndio para fins de reforma agrária.

⁵⁶ Caume, 2006.

gleba Macali e Brilhante. No entanto, a área não comportava o assentamento de todas as famílias acampadas. Assim, as famílias sobrantes acamparam ao longo da Encruzilhada Natalino⁵⁷ e somaram-se às famílias provenientes de Nonoai.

O acampamento da Encruzilhada Natalino é um relevante exemplo da militarização do problema agrário no período do Regime Militar. O Governo Federal utilizou o Exército, apoiado pela Brigada Militar e pela Polícia Federal, sob o comando do coronel Sebastião de Moura Rodrigues, o “Coronel Curió”, conhecido por sua participação na repressão às manifestações de luta social no Norte e Nordeste do Brasil, para desmobilizar o acampamento. A estratégia das forças repressivas consistiu no cerco militar, no controle de entrada e saída do acampamento e em mecanismos de constrangimento psicológico que visam estimular os sem-terra a desistirem da luta e aceitarem a transferência para o estado do Mato Grosso⁵⁸.

Em 31 de agosto de 1981, em meio à forte mobilização da Igreja Católica, da Ordem dos Advogados do Brasil e do Movimento de Justiça e Direitos Humanos e da “permanência” dos colonos, o Coronel Curió deixou a Encruzilhada Natalino, deixando como saldo a sensação de vitória política dos sem-terra sobre a repressão do Estado⁵⁹. Desfeita a intervenção no acampamento da Encruzilhada Natalino, os colonos retomaram a forma de organização – equipes de saúde, educação, segurança, etc. – empregada antes do cerco militar.

⁵⁷ Cruzamento das estradas que ligam os municípios de Ronda Alta, Passo Fundo e Sarandi. Sua designação deriva da existência no local de um estabelecimento cujo proprietário se chamava Natálio.

⁵⁸ Ruscheinsky, 2000, p. 76.

⁵⁹ MST, 1986.

O papel da Igreja foi destacado não somente no processo de mobilização das famílias no sentido de acamparem, mas no processo de mediação política. A reflexão acerca da realidade socioeconômica e dos direitos dos colonos era efetiva por agentes de pastoral, cujo material didático baseava-se na Bíblia e no Estatuto da Terra. No material “Os Direitos de Terra que o Trabalhador Rural Tem”, produzido pela Comissão Pastoral da Terra e utilizado no acampamento Encruzilhada Natalino, fica explícita a convergência da argumentação fundamentada na teologia com a constituição do Estatuto da Terra, o qual expressa o direito à reforma agrária e se deriva da luta popular.

A Terra é um dom de Deus dada a todos os homens, para que pudesses tirar dela seu sustento e viver em paz e fraternidade. Mas no Brasil a terra sempre foi um bem pra poucos. Pra meia dúzia de privilegiados, que se adonaram das terras, sem respeitar as necessitadas do povo. [...] Diante dessa situação de falta de terra, a turma começou a se mexer, e lá pelos idos de 1950, 1960, começou a acontecer muita movimentação, e os trabalhadores rurais passaram a exigir Reforma agrária. Uma Reforma agrária que garantisse acesso à terra dos milhões de trabalhadores que são explorados pelos patrões, ou que são expulsos de suas terras. Dessa movimentação e pressões que os trabalhadores rurais andaram fazendo, o governo se obrigou a fazer uma Lei de Reforma agrária. Essa lei se chama ESTATUTO DA TERRA. Lei 4504 de 30/11/64 (CPT, 1981).

A vinculação das famílias com a religião, com o catolicismo, é muito forte. Nesse contexto, não foram agentes representativos de partidos ou sindicatos que colaboraram de forma efetiva para a conscientização e organização do MST, mas agentes de pastoral, sacerdotes e religiosas. No contexto cultural que surgiu o Movimento, a tradição religiosa, sobretudo das famílias de imigrantes europeus, tinha a Igreja como um importante componente organizador do cotidiano dos fiéis. Nesse sentido, o depoimento do Padre Arnildo Fritzen, uma liderança religiosa relevante no processo de formação do MST, sintetiza bem a relação da religião e do papel desempenhado pela Igreja na conscientização dos colonos.

O que a gente percebeu é que, além da Lei de Deus, existe um direito reconhecido na sociedade e que as pessoas não conheciam. Agora, conhecendo os seus direitos pela lei, costurando as duas coisas (a lei de Deus e a lei dos homens), o trabalhador criou toda essa força e essa mística forte: “Nós não voltamos atrás, nós temos direito aprovado. Deus diz e a lei brasileira também diz. Então nós estamos no caminho certo e não vamos voltar atrás” [...] E aí fizemos toda a discussão pelos grupos para eles também terem a clareza do direito civil deles como cidadãos brasileiros (Fritzen, apud Caume, 2006, p.121).

As Igrejas Católica e Evangélica de Confissão Luterana (IECLB) fizeram uma campanha em suas comunidades para arrecadação de fundos para compra de uma área provisória para o assentamento das famílias. Foi comprada uma área de 108 hectares na cidade de Ronda Alta, originando o acampamento Nova Ronda Alta, e abrigando 207 famílias. O assentamento em definitivo ocorreu em 1983, com a compra, pelo Estado, de 1.870 hectares, constituindo-se os assentamentos Nossa Senhora Conquistadora da Terra e Vitória da União, em Ronda Alta, e Rincão do Ivaí, em Salto do Jacuí; enquanto o acampamento Nova Ronda Alta transformou-se em assentamento, contando com dez famílias que passaram a produzir sob forma comunitária, a partir de um projeto implantado e formulado por agentes de pastoral da Igreja⁶⁰. Aliás, o projeto de estabelecer um assentamento baseado nas relações de produção comunitárias e cooperativadas surgiu no encontro de todos os bispos do Rio Grande do Sul, na Assembléia Nacional da Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB), no município de Itaici, em São Paulo, em 1982. O Presidente da CNBB, Dom Ivo Lorscheider, bispo de Santa Maria, ressaltou que a sugestão dos bispos gaúchos era para que “os colonos se organizem em cooperativa, com sua própria diretoria, que teria a assessoria técnica da Escola de Cooperativa da Faculdade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)” (*Zero Hora*, 25/02/1982).

⁶⁰ Caume, 2006.

A repercussão do conflito da Encruzilhada Natalino trouxe para a cidade a discussão sobre a reforma agrária, atraiu o apoio da opinião pública para o Movimento e estabeleceu uma práxis que contribuiu para a organização do MST, que estava sendo preparada. Ruscheinsky (2000) destaca a disputa ocorrida na Encruzilhada Natalino como paradigma na formação do MST: “o fato histórico produzido ao longo de meses cumpre um papel ímpar sob o ponto de vista qualitativo na configuração inicial do MST e de sua amplitude quantitativa gestada nos anos subseqüentes” (p. 77). De fato, o saldo positivo da luta dos colonos acampados na Encruzilhada Natalino impulsionou a organização do Movimento na região. Com as vitórias conquistadas na Encruzilhada Natalino – resistência à repressão e assentamento das famílias envolvidas na mobilização –, a Igreja aprofundou as atividades de mediação e organização dos sem-terra⁶¹.

Nesse sentido, a Comissão Pastoral da Terra, em 1º de outubro de 1983, no município de Três Passos, no seminário católico da cidade, organizou o encontro de dois mil colonos para realizar a Primeira Assembléia dos Sem-Terra. Esse encontro teve caráter preparatório do 1º Encontro do MST, que se realizaria em 17 e 18 de dezembro do mesmo ano, no município de Frederico Westphalen, o qual deu os primeiros passos para a estruturação do Movimento em âmbito estadual na medida em que criou a Comissão Estadual do MST.

Nesse período de formação, a Igreja continuava tendo a função de mediação na constituição do MST. Com o objetivo de romper com o isolamento das lutas locais por terra no país, em 1982, a Comissão Pastoral da Terra reuniu em Goiânia, em sua sede, 30 lideranças sem-terra e 22 agentes de pastoral de diversos estados do

⁶¹ Caume, 2006.

país. Esse encontro é o marco para a organização nacional do Movimento, pois articulou o trabalho pastoral e os atores sociais no sentido do estabelecimento de uma “instituição” representativa dos sem-terra de caráter nacional, capaz de congrega esforços para combater o modelo agrário dos militares e o latifúndio⁶². Ao final do encontro, foi divulgada a denominada Carta de Goiânia, a qual expressava a idéia de que os problemas enfrentados regionalmente pelos sem-terra eram a materialização de processos que ocorriam em âmbito nacional e era merecida, portanto, uma organização mais ampla dos trabalhadores para superá-los.

Nós trabalhadores somos vítimas de um sistema que está voltado para o interesse das grandes empresas e dos latifundiários. Se não nos organizarmos em nossos sindicatos e associações de classe, em nossas regiões, nos estados e em nível nacional, [...] para confrontar essa realidade que hoje escraviza os fracos, [...] nunca iremos nos libertar dessa vida de explorados e de verdadeira escravidão (CPT, 2001, p.137).

A partir desse encontro, toma corpo a estrutura organizativa inicial. Em 1984, na cidade Cascavel, no estado do Paraná, com apoio da Igreja, foi realizado o I Encontro Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra. Partindo da análise da conjuntura, os sem-terra delinearam os primeiros objetivos do Movimento: lutar pela reforma agrária; lutar por uma sociedade justa, fraterna e acabar com o capitalismo; integrar, à categoria dos sem-terra, trabalhadores rurais, arrendatários, meeiros, pequenos proprietários; lutar pela terra para quem nela trabalha e dela precisa para viver⁶³. Além disso, o Encontro decidiu que os sem-terra que já estavam organizados iriam deslocar-se para os municípios em que o Movimento ainda não estava organizado⁶⁴.

⁶² Caume, 2006.

⁶³ MST, 1984c, p. 14-15.

⁶⁴ MST, 1984c, p. 20.

No ano seguinte, 1985, o MST realizou o I Congresso Nacional, contando com a participação de 1.500 sem-terra de 23 estados do país. Ao final do Congresso, os participantes aprovaram um documento a ser remetido ao presidente da República e aos órgãos estaduais, reivindicando a reforma agrária e o fim da política de colonização, sobre os órgãos governamentais de política fundiária, e solicitando a “criação de novos organismos federais e estaduais com a participação dos trabalhadores no processo de criação e administração” (*Jornal do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra*, fevereiro/1985, p. 19). Também foi reivindicada a extinção de órgãos, como do:

[...] Ministério Extraordinário de Assuntos Fundiários (MEAF), do Grupo Executivo das Terras do Araguaia-Tocantins (GETAT), do Grupo Executivo do Baixo Amazonas (GEBAM), da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) e da Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco (CONDEVASF), como também dos institutos de terras estaduais (*Jornal do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra*, fevereiro/1985, p. 19).

Após intenso trabalho de articulação dos sem-terra, promovido pela Igreja, em 1985, na cidade de Curitiba, realizou-se o I Congresso Nacional do MST, no qual se estabeleceu as diretrizes e princípios político-ideológicos do Movimento⁶⁵:

- a) lutar por uma sociedade sem explorados e sem exploradores;
- b) ser um movimento de massas;
- c) organizar os trabalhadores rurais na base;
- d) dedicar-se à formação de lideranças e construir uma direção política dos trabalhadores;
- e) articular-se com os trabalhadores da cidade e com os camponeses da América Latina.

⁶⁵ MST, 1989.

Ao final do Congresso, os sem-terra elegeram uma Coordenação Nacional, composta por representantes de doze estados, com o objetivo de expandir e consolidar o Movimento. Essa Coordenação tinha a função de dirigir o MST na perspectiva da consolidação da organização e da conquista de espaços políticos como meio de transformar a realidade, ou seja, alcançar a efetivação da reforma agrária⁶⁶.

Após a experiência exitosa do acampamento Encruzilhada Natalino, em Ronda Alta, a região volta a ser cenário de outro emblemático enfrentamento social e político dos sem-terra. No município vizinho, Sarandi, em 1985, 1.500 famílias oriundas de 50 municípios da região do Alto Uruguai e Missões ocuparam a Fazenda Anonni⁶⁷, uma área de 8.005 ha⁶⁸.

A ocupação da Fazenda Anonni inaugurou uma nova fase do Movimento. A expectativa do cumprimento do Plano Nacional de Reforma Agrária⁶⁹ serviu de motivação à mobilização dos sem-terra, os quais, conforme Zander Navarro, em virtude da desorganização governamental e do clima de democratização, tiveram suas demandas repercutidas nas esferas federais. Em julho de 1985, o Movimento organizou um grandioso acampamento no município de Palmeira das Missões. Por três dias, cerca de 12 mil se reuniram e exigiram a implantação imediata do Plano Nacional de Reforma Agrária. De fato, a disposição do MST, nessa nova fase, era de mobilização e “proliferação” de acampamentos como forma de pressão; a

⁶⁶ Fernandes, 2000, p. 93.

⁶⁷ Essa área havia sido desapropriada em 1974 para assentar os desalojados da barragem do Passo Real. A situação do imóvel se encontrava indefinida pela interposição de uma série de recursos judiciais que conseguiram adiar a efetiva desocupação da área.

⁶⁸ Fernandes, 2000.

⁶⁹ O Plano Nacional de Reforma Agrária estabelecia metas de assentamentos. No entanto, a sua aplicação pelo governo de José Sarney foi muito limitada.

estratégia utilizada até então de centralizar esforços nos focos de conflitos existentes dá lugar à atividade de construção de novas frentes de atuação⁷⁰.

Nesse contexto, a Fazenda Anonni foi ocupada e tornou-se o principal ponto de enfrentamento com o Estado. Como a trajetória do acampamento é marcada por ações de repressão militar, embates legais, uma desgastante negociação com as autoridades estaduais e federais, foi feita uma marcha a Porto Alegre, onde foram recebidos por 30 mil pessoas que se solidarizaram com a luta dos sem-terra. No entanto, não havia perspectiva concreta de assentamento das famílias, o que motivou a direção estadual do MST, no I Seminário Estadual do MST, a definir a realização de um ciclo de ocupações, mesmo sem estar resolvida a questão da Anonni⁷¹.

De fato, o enlace de lideranças da Anonni com a direção estadual do Movimento no sentido de intensificar as ações do MST repercutiu no acampamento, gerando divergências metodológicas. Inspirada na nova orientação política, a qual se centrava mais na concepção político-classista, a coordenação do acampamento secundarizou os elementos religiosos – estudo bíblico e simbologia e prática religiosa.⁷²

Em 1987, a ocupação da Fazenda São Juvenal, em Cruz Alta, teve um desfecho violento. A Brigada Militar e cerca de 400 fazendeiros e jagunços realizaram a desocupação da área. A partir desse fato, o MST radicalizou suas

⁷⁰ Navarro, 1999, p. 36.

⁷¹ Navarro, 1999, p. 37.

⁷² Hoffmann, 2002, p. 164.

ações, adotou a tática de efetivar ocupações simultâneas, aumentando a pressão sobre o Estado e dificultando os atos de reintegração de posse⁷³.

As divergências no interior do acampamento da Fazenda Anonni se fizeram sentir ainda em 1986, na marcha dos Anonnis a Porto Alegre, denominada de Romaria Conquistadora da Terra Prometida. Claudir Gaiardo ilustra as contradições presentes no processo da Marcha.

Onde começou assim a clarear na minha cabeça essas divergências mesmo foi na caminhada. Quando aí durante a caminhada, se discutia o que fazer na chegada em Porto Alegre, e eu dizia que tudo bem, vamos rezar, vamos cantar, mas não é só isso. Deu uma bronca danada quando foi em Caravágio, [...] Aí tinha Celso Gaiger⁷⁴, padre Arnildo, frei Sérgio e nem me lembro quantas figuras tinha na reunião, mas tinha várias figuras aí na reunião. Aí quando ele (padre Arnildo) colocou a idéia: chegada em Porto Alegre e daí tinha todo um esquema lá, ele chegou assim com uma proposta pronta. Aí a Marli mete a boca, eu não sei mais quem meteu a boca, e aí eu emparelhei e aí terminou a reunião, sabe, então vamos encerrar a reunião e pronto. Esquentou o tempo mesmo, ali foi onde que esquentou a coisa mesmo. Que a nossa idéia nós ia chegar, era aproveitar, se nós tinha essa massa que nós tava prevendo, era pra aproveitar e fazer um rolo bem grande e eles achavam que não, que celebrando a missa e deu (Gaiardo, apud Hoffmann, 2002, p. 150-151).

Em Porto Alegre, os sem-terra ocuparam a Assembléia Legislativa e a sede do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). A discordância referente à condução do Movimento acentuava-se. A estratégia de dar visibilidade às demandas dos colonos a partir de ações públicas legitimadas pelo fator religioso é questionada por segmentos da direção do Movimento, forçando o processo de recomposição do acampamento da Fazenda Anonni. A declaração de frei Antonello ilustra com precisão o conflito iminente entre dois grupos que compunham a direção do MST.

⁷³ Navarro, 1999, p. 37.

⁷⁴ Celso Gaiger era advogado, foi militante do Movimento de Justiça e Direitos Humanos (MJDH), assessor da Comissão Pastoral da Terra/RS e Superintendente Regional do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) de março a outubro de 1987.

Aqui em Porto Alegre, foi só o Arnildo, e aí a coisa começa a ganhar um rumo, assim, no sentido de tentar somente dar publicidade e as lideranças perceberam que este dar publicidade tinha se esgotado. [...] Qual é que era mais ou menos a prática? Era pegar a cruz, dar umas voltas pela cidade e voltar para a Assembléia, essa é que era a lógica. Não era tão, a preocupação não era, nós vamos ocupar a Assembléia e começar bombardear os deputados. Nós vamos para Assembléia e vai ser o novo acampamento. Era a Assembléia, era um lugar de fixação, não era um lugar de luta (Antonello, apud Hoffmann, 2002, p. 152).

Ao longo de praticamente três meses acampados na sede do INCRA e na Assembléia Legislativa, os sem-terra retornaram para a Anonni; no entanto, essa decisão também foi conturbada. O padre Arnildo Fritzen defendia a continuidade dos acampamentos, enquanto a direção estadual entendeu ser mais adequado desfazê-los para evitar desgastes políticos, pois, apesar da mobilização dos integrantes, não houve avanço significativo nas negociações com o Estado⁷⁵.

Após retornarem à Fazenda Anonni, a direção política do acampamento e do próprio Movimento é recomposta. Os agentes de pastoral que detinham, até então, o “controle” político do MST dão lugar às lideranças sem-terra. Nesse sentido, Darcy Maschio (apud Hoffmann, 2002), liderança proeminente do acampamento e da direção estadual do Movimento, destaca que: “Depois da caminhada, eu diria que cada vez mais a gente, ao invés de se aproximar, não conseguimos se aproxima, se distanciamos” (p. 159).

Em síntese, essa alteração ocorrida no interior do Movimento influenciou a reformulação das estratégias de lutas empregadas e a aceitação das concepções leninistas, ao passo que contribuiu com a secundarização do papel da Igreja enquanto mediadora no processo de organização e luta social do MST. Nesse sentido, Navarro (1999, p. 29) destaca que,

⁷⁵ Hoffmann, 2002.

Uma segunda etapa ocorre entre o final de 1986 e 1993, quando o Movimento gradualmente optou por ações de confronto, em virtude de uma nova orientação interna que privilegiava esta tática de luta e recusava a direção até então assumida por mediadores da Igreja Católica. A rápida adesão a um ideário leninista sacrificou até mesmo a orientação do jornal da organização, transformando em mero instrumento de “agitação e propaganda”.

As lutas desenvolvidas no Rio Grande do Sul, de 1979 a 1984, foram essenciais para a consolidação do MST. As conquistas obtidas no processo de ocupação das Fazendas Macali, Brilhante e Encruzilhada Natalino⁷⁶ foram importantes para o estabelecimento nacional do Movimento. Essa experiência, juntamente com a socialização dos demais conflitos que ocorriam no país, fez o MST, no primeiro Encontro Nacional, definir que a ação coletiva central do Movimento seria a ocupação. Os movimentos locais que existiam em São Paulo, Mato Grosso, Paraná e Santa Catarina estabeleceram um diálogo com a mobilização em curso no estado do Rio Grande do Sul, no período de 1979 a 1984, como no caso da Fazenda Burro Branco/SC, em que os sem-terra se solidarizaram com os acampados na Encruzilhada Natalino.

Parte da primeira colheita na terra conquistada foi doada para as famílias acampadas na Encruzilhada Natalino, em Ronda Alta, no Rio Grande do Sul. Os assentados da Fazenda Burro Branco, num ato de solidariedade, levaram a sacaria de milho e de fubá para as famílias sem-terra que também resistiam à violência do Exército e do governo militar, lutando pela terra e pela democracia (Fernandes, 2000, p. 64).

O MST, em seu processo de organização, deparou-se com diversas “limitações” de ordem política e econômica, presentes no contexto social no qual atuava. A viabilização dos assentamentos foi e continua sendo um dos maiores

⁷⁶ Destacamos esses conflitos dentre vários ocorridos no sul e sudeste do país devido à sua relevância para a constituição do MST. Serviram como laboratório social onde os sem-terra elaboraram a identidade ideológica e política que foi referência para a organização do movimento no período, ou seja, a ocupação como forma de conquista de terra e a reforma da estrutura social inspirada na influência da Teologia da Libertação.

tensionadores da estrutura organizacional do Movimento, ou seja, o sem-terra na condição de assentado enfrenta, praticamente, as mesmas contradições do modelo agrário da sociedade brasileira, no qual a produção caracterizada pela policultura de tipo familiar não encontra, no mercado capitalista, baseado no agronegócio, condições ideais para sua reprodução social. A nível político, o MST depara-se com a “morosidade” do Estado brasileiro em realizar a reforma agrária. É relevante destacar que, no primeiro mandato do Presidente Fernando Henrique Cardoso (1994-1998), o número de famílias assentadas foi expressivo. No entanto, no segundo mandato, a dinâmica de assentamento não foi mantida. O governo trocou de estratégia na execução da reforma agrária. Optou por investir na reforma agrária baseada no mercado, através do Banco da Terra⁷⁷. Conforme demonstração no quadro a seguir, percebe-se o aumento progressivo do número de famílias assentadas a partir de 1995, quando se iniciou o primeiro governo de Fernando Henrique Cardoso, com 42.827 famílias assentadas, atingindo, em 1998, o número de 101.094 famílias. Em 1999, com a implementação do Banco da Terra⁷⁸, há a redução do número de famílias assentadas.

Ano	Famílias Assentadas
1995	42.827
1996	61.674
1997	81.944
1998	101.094
1999	85.327

Quadro 9 – Comparação número famílias assentadas
Fonte: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 1995, p. 8.

⁷⁷ Ministério do Desenvolvimento Agrário, 1995, p.23.

⁷⁸ Através do Banco da Terra, a aquisição de terras é mediante o financiamento da terra pelo sem-terra. Sendo uma transação bancária individual, ou seja, nesse caso a família não necessita pertencer a algum movimento social nem estar acampada para adquirir a terra.

O Movimento é o ator social mais relevante na luta pela reforma agrária, constituído a partir da contradição fundiária e pelo trabalho de intervenção da Igreja junto à população rural. Na atualidade, o MST, após o período de expansão e consolidação, ocorrido na década de 1980 e 1990, possui a seguinte estrutura organizativa: Congresso Nacional; Encontro Nacional; Coordenação Nacional; Direção Nacional; Encontro Estadual; Coordenação Estadual; Direção Estadual; Coordenação Regional; Coordenação de Assentamentos; e Coordenação de Acampamentos.

2.5 O estabelecimento histórico do Neozapatismo

Na manhã do dia 1º de janeiro de 1994, a perplexidade instalou-se na corriqueira San Cristóbal de Las Casas, no estado de Chiapas, México. Turistas dialogavam, fotografavam e filmavam os rebeldes que haviam ocupado a cidade⁷⁹. O grupo denominado Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), constituído por indígenas da região, deflagrou sua ação “coincidentemente” no mesmo dia da assinatura do Tratado de Livre Comércio (TLC) ou Nafta (North American Free Trade Agreement).

Por trás dessa concomitância de acontecimentos históricos, está a desigualdade socioeconômica da região com o restante do México. Em Chiapas, na época, a população em atividade no setor primário era de 52%, enquanto a média

⁷⁹ Altmann, 1998, p 183.

nacional era de 25%; 41% da população economicamente ativa recebia mais que o salário mínimo, enquanto a média nacional era de 73,50%; além disso, o estado era o primeiro em quantidade de analfabetos do país⁸⁰. A desnutrição crônica atingia 88,6% das crianças, e as causas da mortalidade infantil eram as mesmas de há quarenta anos: infecções intestinais, doenças respiratórias e desnutrição⁸¹.

Contrastando com as condições de vida da população em Chiapas, em especial as comunidades indígenas, a região é próspera em recursos. Os poços de petróleo localizados em Chiapas produzem 60 mil barris diários, as características hídricas possibilitam o abastecimento de energia elétrica de grande parte do território mexicano; ao passo que, nos municípios onde gestou-se o Neozapatismo – San Cristóbal de Las Casas, Altamirano, Ocosingo e Las Margaritas –, que possuem uma população de 320.000 habitantes, 66% a 75% das comunidades não têm acesso à eletricidade⁸².

É relevante destacar que o período revolucionário ocorrido no México, protagonizado por Emiliano Zapata e Pancho Villa, serviu como lastro social para as reformas implementadas por Lázaro Cárdenas na década de 1930. No entanto, Chiapas ficou à margem do processo revolucionário mexicano e, por conseguinte, do reformismo pós-revolucionário e da reforma agrária cardenista⁸³. Dessa forma, o velho latifundismo de Porfírio Dias⁸⁴ conservou-se intacto na região até a década de 1990, quando a penetração de capital no campo intensificou a expansão do latifúndio de pecuária, causando enormes problemas ecológicos e sociais. Essa

⁸⁰ México, 1999.

⁸¹ Fuser, 1995, p. 58.

⁸² La Jornada. México, 5 de janeiro de 1994.

⁸³ Altmann, 1998, p. 184.

⁸⁴ Presidente do México no período de 1876 a 1911. Seu mandato caracterizou-se pela modernização da economia do país, consolidou o capitalismo dependente, estabeleceu condições para a expansão do capital norte-americano sobre a economia mexicana e destruiu a propriedade comunal indígena.

atividade destruiu lavouras, bosques e fontes de água, e criou uma massa de camponeses desempregados.

A Selva Lacandona sofreu um processo de imigração a partir da década de 1960. Índios de diversas etnias estabeleceram-se na Selva, fugindo da crise da agricultura camponesa motivada pela modernização capitalista da agricultura mexicana.

Essa realidade foi resultado da adesão do Estado mexicano aos pressupostos produtivos da Revolução Verde, os quais privilegiaram a produção primária em larga escala e a indústria de insumos agrícolas, gerando a crise na agricultura camponesa. Assim ocorre a expansão do café e, após, a do pasto. Como a população do estado de Chiapas, majoritariamente, está vinculada à área rural, as transformações na agricultura mexicana, a partir da década de 1960, agravaram os problemas sociais que já existiam. Verifica-se, dessa forma, que, na época, 60% dos chiapanecos vivem em zonas rurais; 57% estão desempregados; tem-se a maior taxa nacional de filhos mortos, considerada a proporção por cada mulher 7,3%; 80% das habitações possuem piso de terra; 45% das crianças são desnutridas; o Estado produz 60% de energia elétrica do país, mas 34% das residências não têm acesso à luz; mais de 15.000 indígenas morrem a cada ano vítimas de moléstias que em outras regiões do país não oferecem mais risco à saúde pública⁸⁵.

Assim, Chiapas protagonizou um processo de modernização econômica, em especial a partir da década de 1960, o qual ocorreu basicamente em três ondas. A primeira ocorre com a substituição da produção camponesa, caracterizada pelo cultivo do milho e consumo próprio, pelo cultivo do café. A segunda fase efetiva-se

⁸⁵ Urzúa e Taulis, 1994, p. 11.

com a expansão da produção pecuária. A terceira fase caracteriza-se pela intensificação da exploração do petróleo e de hidrelétricas, pois a região possui várias reservas de petróleo e potencial hídrico para a geração de energia elétrica. Além disso, a floresta sofre com a extração de árvores nobres para a exportação. Alejandro Baruenstro ressalta que Chiapas foi vítima de uma modernização que não alterou a estrutura social⁸⁶. O desenvolvimento de grandes cafezais requeria o trabalho indígena, ao passo que dava-se a fragmentação do aprofundamento da pauperização do tecido social indígena.

A partir de 1977, o presidente José López Portilla, conforme destaque na seção anterior, estabeleceu a alteração do artigo 27 da Constituição do México, com o objetivo de criminalizar a ocupação de terras e criar os instrumentos legais para desenvolver a política de repressão aos movimentos camponeses e indígenas⁸⁷. A agricultura do país passa por mais uma alteração: os segmentos dominantes do campo associam-se aos setores comercial e financeiro, influenciando o processo de modernização do México.

O México, sobretudo o estado de Chiapas, inserido no cenário neoliberal, desenvolve a exploração privada dos recursos naturais, como, por exemplo, hidrocarbonetos, represas, bioprospecção e mineradoras, por empresas transnacionais. O Estado, agente crucial no processo de regulação dos direitos dos povos indígenas, estimula a penetração do capital transnacional sobre o território indígena, rico em recursos naturais. As políticas de proteção, acompanhamento e defesa territorial dos índios são desmanteladas⁸⁸. Frente a essa realidade, a luta das comunidades indígenas pela territorialidade é marcada pelo viés reivindicatório: a

⁸⁶ Arellano, 2002, p. 21.

⁸⁷ Arellano, 2002, p. 31.

⁸⁸ Llancaqueo, 2005, p. 81.

autodeterminação e preservação da biodiversidade⁸⁹. A contenda das comunidades autóctones incorporou a discussão da biodiversidade e interagiu com os códigos discursivos dos ecologistas para defender e legitimar suas demandas territoriais, fato este que enriqueceu sua conceituação⁹⁰. Dessa forma, o Neozapatismo traz no arcabouço teórico a questão da autodeterminação das comunidades indígenas e a preocupação com a preservação dos recursos naturais da Selva Lacandona.

A penetração de capital no campo e a expansão do latifúndio de pecuária tiveram impacto ambiental na medida em que destruíram fontes de água, bosques e lavouras e liberaram um contingente de camponeses, que outrora ocupavam-se na agricultura⁹¹.

O antigo latifúndio, que ficara “íntacto” à reforma agrária ocorrida no país, fruto da Revolução Mexicana, foi modernizado pelo processo de internacionalização da agricultura, o qual utilizou a associação com o capital norte-americano, em geral, para mudar o padrão produtivo da região⁹².

Os neozapatistas apreenderam um novo elemento presente na realidade mexicana: o Tratado de Livre Comércio. O comércio dos Estados Unidos com o México corresponde a 4% do total de suas relações comerciais externas, enquanto o México possui 70% das suas relações comerciais externas com os Estados Unidos⁹³. A formalização do TLC representava o aumento dos problemas socioeconômicos e do desemprego em Chiapas. Portanto, a deflagração do

⁸⁹ Llancaqueo, 2005, p. 96.

⁹⁰ Llancaqueo, 2005, p. 91.

⁹¹ Altmann, 1998, p. 186.

⁹² De Vos, 2002, p. 60.

⁹³ Altmann, 1998, p. 186.

movimento teve caráter contrário às políticas neoliberais que estavam em voga com o acordo.

Apesar disso, não podemos creditar a origem do EZLN apenas à formação de um movimento de resistência ao neoliberalismo. Aos fatores econômicos que contribuíram com a gestação do movimento acrescentam-se elementos étnicos e políticos. O estado de Chiapas é constituído majoritariamente por indígenas, sendo os maiores grupos os lacandones, tzeltales, tojolabales, tzotziles, zoques e choles, e um terço da população não fala a língua espanhola. Essa população vive espremida entre a pobreza das comunidades indígenas e as grandes fazendas de exportação⁹⁴.

É importante destacar que a compreensão histórica do Neozapatismo na sua totalidade não é uma tarefa simples; corresponde ao estudo de inúmeros fatores sociais, culturais e econômicos que corroboraram a constituição desse ator social. Para isso, a categoria de experiência histórica desenvolvida por E. P. Thompson⁹⁵ é uma relevante ferramenta, na medida em que ilumina os elementos culturais, valores, costumes e processos socioeconômicos que contribuíram para a formação do Movimento.

A partir da concepção de experiência histórica é possível analisar outros elementos relevantes na formação do Movimento. Nesse sentido, a migração de segmentos sociais à Selva Lacandona, a partir da década de 1950, é um relevante fator constitutivo de experiência histórica das comunidades indígenas que serviram de parâmetro à formação do Movimento. O desdobramento social do processo de migração para a Selva Lacandona foi a configuração de uma nova sociedade indígena, multiétnica, com costumes e relações de parentescos mais flexíveis. A

⁹⁴ Wasserstrom, 1992.

⁹⁵ Thompson, 1981.

sociedade formada na selva, em virtude da mistura cultural e da quebra da ordem social, expressa uma nova cultura capaz de influenciar a organização indígena em defesa dos direitos e de melhores condições de vida das comunidades. Na base desse processo, está o surgimento da prática do casamento entre etnias distintas, o que na cultura tradicional não é admitido; a fluidez lingüística⁹⁶; e a organização política da região ocupada.

Além da composição de uma nova configuração cultural, a qual determinou o estabelecimento de laços mais estreitos entres as comunidades, uma vez que as “diferenças” étnicas foram amenizadas em virtude dos casamentos e da interação lingüística, pode-se destacar o fator religioso como um relevante componente na sociedade que emergiu na Selva Lacandona. A Igreja Católica acompanhou o processo de migração e constituição das comunidades indígenas, tornando-se uma referência não só religiosa, mas também política, na medida em que contribuiu com a formação de organizações indígenas⁹⁷.

Em 1974, a Igreja de Chiapas promoveu o Congresso Indígena, o qual discutiu os principais problemas enfrentados pela população e o encaminhamento de pressionar o Estado para solucioná-los. No entanto, desde a década de 1960, com a chegada de Dom Samuel Ruiz à Diocese de San Cristóbal de Las Casas, a Igreja desencadeou trabalho pastoral baseado na valorização da cultura e no fomento à organização indígena. Nesse sentido, foram formados milhares de

⁹⁶ O encontro étnico fomentou a dinamização lingüística. Grupos indígenas passaram a dominar várias línguas indígenas, incrementando, dessa forma, o diálogo entre as comunidades.

⁹⁷ Womack, 1998.

catequistas, os quais exerciam atividades não apenas religiosas, mas também desempenharam o papel de “lideranças” nas comunidades⁹⁸.

Esse processo de conscientização das comunidades indígenas, o qual fez proliferar várias associações e cooperativas, serviu como base para a constituição de um segmento de jovens lideranças nas comunidades, que, descontentes com os resultados da estratégia de atuação centrada no diálogo com Estado, resolveram aderir à luta armada⁹⁹. O encontro com a “luta armada”, ou melhor, o surgimento do Neozapatismo, ocorreu na década de 1980, na convergência do interesse de comunidades defenderem-se da violência empregada pelos grandes proprietários de terras e da presença de um pequeno grupo guerrilheiro. No choque desses dois grupos, os guerrilheiros submeteram-se à organização indígena¹⁰⁰. Na realidade, entre a chegada dos guerrilheiros à Selva Lacandona, em 1983, até a constituição do Movimento, o grupo liderado por Marcos sofreu um processo de adaptação e inserção na cultura indígena, de tal modo que eles foram aceitos pelas comunidades. Nesse sentido, Altmann (1998, p. 197) destaca que o processo de indianização de Marcos

e que teve 10 anos de duração é que tornou elo de ligação, ponte, entre o desconhecido mundo indígena e a sociedade mexicana em cuja direção o mundo indígena agora se move. Este mundo indígena vai decidido, hoje, a enfrentar o colonialismo de hoje, com sua nova máscara que se chama neoliberalismo.

A partir do enlace dos guerrilheiros com as comunidades em decorrência da carência dos indígenas “aprenderem” a se defenderem, a relação evolui na perspectiva da construção do Movimento alicerçado na cultura das comunidades. Assim, o Exército Zapatista de Libertação Nacional submeteu-se à instância

⁹⁸ De Vos, 2002.

⁹⁹ De Vos, 2002.

¹⁰⁰ Gadea, 2004.

superior, o Comitê Revolucionário Clandestino Indígena, constituído pelas lideranças comunitárias.

É pertinente ressaltar o valor da palavra na cultura comunal. As lideranças fazem a mediação política da comunidade com a sociedade, sendo a assembléia comunal o local apropriado à prática do discurso e às discussões coletivas, onde se constitui o consenso¹⁰¹. Precisamente, essa concepção de ator social, somando-se a ela o processo de formação política da Igreja nas comunidades, “ofereceu” as condições necessárias ao desenvolvimento de um segmento de lideranças indígenas que assumiram uma postura política mais incisiva, mediante a realidade desfavorável: a luta armada.

De outra parte, a origem do Neozapatismo é marcado pela tradição de luta, rebeldia e cultura indígena. Nessa perspectiva, Altmann (1998, p. 184) afirma que “o camponês mexicano tem tido tradição em constituir-se em exército revolucionário”. Diversos conflitos sociais tiveram as populações camponesas como protagonistas, como, por exemplo, no processo de independência do México (1821) e na Revolução Mexicana (1914)¹⁰². Cabe a ressalva de que essas populações camponesas majoritariamente são constituídas por indígenas. Assim, a definição de camponês não se encaixa precisamente para compreendermos o Neozapatismo, sendo mais apropriado denominarmos de movimento índio-camponês, de acordo com Altmann (1998, p. 189), uma vez que o componente étnico é fundamental na composição da identidade e organização ideológica do grupo. No entanto, apenas esses elementos não possibilitam um grau “completo” de inteligibilidade do Movimento. É necessário observarmos os elementos da cultura indígena. Dessa

¹⁰¹ Altmann, 1998, p. 190.

¹⁰² Tenenbaum, 2006.

forma, “imersos” na recorrente história de conflito social, os indígenas chiapanecos recorrem à identidade indígena como elemento essencial do Movimento.

Como decorrência dessa relação do ideário neozapatista com a cultura indígena, a reivindicação de autonomia política pelas comunidades indígenas, juntamente com a degradação das questões econômicas, contribuíram com a formação do Movimento. A autonomia indígena significa autodeterminação das comunidades frente ao Estado. Nesse processo, a centralidade das decisões políticas, para as comunidades indígenas, é o coletivo: a Assembléia Comunal tem o caráter de elaborar as decisões e nomear as lideranças que fazem a mediação com a “sociedade externa”¹⁰³. Por isso, o Neozapatismo é um movimento heterodoxo. A sua pauta reivindicatória não prevê a mudança dos meios de produção ou a tomada do poder por uma vanguarda organizada. Exige autonomia política para as comunidades indígenas, ressignificando o conceito de democracia aristotélico. Ou seja, cobra a autodeterminação frente ao Estado. Na realidade, as comunidades indígenas de Chiapas deparam-se com o sistema político mexicano de tradição caciquista, semelhante ao clientelismo presente na política brasileira. A democracia restringe-se praticamente à participação nos processos eleitorais, os quais, geralmente, são hegemonizados pelos grupos econômicos e políticos dominantes, bloqueando a participação da população em outros espaços de organização da vida política da sociedade, como, por exemplo, o controle da população sobre o orçamento e o Estado e a construção de políticas públicas na área socioeconômica.

De fato, os antecedentes culturais, sociais e econômicos, apresentados acima, se fizeram presentes na madrugada de 1º de janeiro de 1994 na figura do

¹⁰³ Altmann, 1998, p. 190.

Neozapatismo. O Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) ocupou a sede da Prefeitura Municipal de San Cristóbal de Las Casas, e ocupou também as cidades de Las Margaritas, Chanal, Altamirano e Ocosingo¹⁰⁴. Ao final da ação, os neozapatistas haviam ocupado 25% do território chiapaneco, uma área de 18.400 km², que possuía 373.000 habitantes, mobilizando mais de mil combatentes¹⁰⁵. No entanto, ao final da tarde do dia 2 de janeiro, o Exército Mexicano, com um efetivo de 3 mil soldados, retomou a cidade de San Cristóbal de Las Casas¹⁰⁶.

Ao longo de doze dias que seguiram a eclosão da rebelião, em face ao iminente massacre em virtude da fragilidade do poder bélico dos insurretos, o presidente Salinas de Gotari ordena o cessar fogo, abrindo as negociações de paz com o Movimento, as quais foram mediadas pelo Bispo Dom Samuel Ruiz, na Catedral de San Cristóbal de Las Casas. As discussões se estenderam até junho, resultando na recusa dos neozapatistas dos termos propostos pelo governo e na divulgação da Segunda Declaração da Selva Lacandona, na qual propunham a realização de uma Convenção Democrática Nacional para eleger um governo de transição, provisório, até a realização de nova eleição¹⁰⁷.

Faz-se necessário uma Convenção Democrática Nacional da qual emane um governo provisório ou de transição, seja através da renúncia do Executivo Federal ou através da via eleitoral. Convenção Democrática Nacional e Governo de Transição devem desembocar numa nova Constituição sob cujas regras serão convocadas novas eleições. A dor que este processo provocará ao país será sempre menor do prejuízo que pode ser produzido por uma guerra civil. A profecia do sudeste vale para todo o país, podemos aprender do que já ocorreu e tornar menos doloroso o parto do novo México (EZLN, 1999b).

¹⁰⁴ La Jornada. México, 2 de janeiro de 1994.

¹⁰⁵ Gadea, 2004, p.118.

¹⁰⁶ Correa, apud Altmann, 1998.

¹⁰⁷ Gadea, 2004, p.120.

A trégua do Estado durou poucos meses. Em 9 de fevereiro de 1995, o presidente Ernesto Zedillo rompeu o “cessar fogo”, o Exército se fez presente de forma mais significativa na região, ocupando os municípios “rebeldes”. Porém, a ofensiva militar do Governo, a qual representou a estratégia do Estado de responder as demandas das comunidades indígenas com a militarização do conflito, não isolou politicamente o Movimento; longe disso, contribuiu para o estabelecimento de uma rede de apoio aos neozapatistas.

Así, la exitosa ofensiva militar se transformaba en ocupación militar, del espacio geográfico, pero no del espacio social y político ocupado por los rebeldes. Reacciona toda la sociedad contra la guerra, contra el inicio de las hostilidades a las comunidades indígenas de Chiapas, produciéndose por primera vez, desde el comienzo del conflicto, masivas movilizaciones en la Ciudad de México al grito de “todos somos Marcos” (Gadea, 2004, p. 121).

Objetivamente, as reivindicações do Exército Zapatista de Libertação Nacional expressavam demandas históricas das comunidades, como, por exemplo, a constituição de uma rede de saúde e educação que atendesse a população indígena e a revogação da alteração do artigo 27 da Constituição, o qual, após reforma constitucional, passou a permitir a comercialização de terras pertencentes às comunidades indígenas. No campo político, o Movimento exigia a autonomia das comunidades, ou seja, a “delimitação de espaços territoriais, políticos, jurídicos, econômicos, lingüísticos e culturais sob os quais as etnias possam exercer um controle definido” (Altmann, 1998, p. 191). Em relação à “autonomia”, a Terceira Declaração da Selva Lacandona, divulgada em janeiro de 1995, ressalta que:

Não haverá uma solução para a questão indígena se não houver uma transformação radical da constituição nacional. A única forma de incorporar os indígenas à nação, com justiça e dignidade, é reconhecendo as características próprias de sua organização social, cultural e política. As autonomias não são sinônimo de separação, e sim de integração das minorias mais humilhadas e esquecidas do México contemporâneo. Esta é a posição do EZLN desde a sua formação e é assim que as bases

indígenas que constituem a direção de nossa organização têm ordenado que deve ser (EZLN, 1999c, p. 28-29).

No período de 1995 a 1996, imerso no cenário de repressão, no qual praticamente a metade do efetivo do Exército do país estava instalada em Chiapas¹⁰⁸, o Movimento negocia com o Estado as tratativas para a paz, no entanto, colocando como indispensável a alteração da Constituição Federal para contemplar as demandas indígenas. Com esse objetivo, os neozapatistas participaram do processo de negociação com o governo na localidade de San Andrés, em Chiapas, a partir de fevereiro de 1996. Após as propostas apresentadas pelo governo e pelos neozapatistas, chegou-se a um acordo, no qual se destaca as seguintes conclusões: o reconhecimento do direito de autodeterminação dos povos indígenas; a autonomia como parte integrante do Estado; o estabelecimento de sistemas normativos e formas de governos indígenas¹⁰⁹.

A discussão do Governo com os rebeldes, em San Andrés, dividia-se em seis temas tratados por grupos de trabalhos mistos, constituídos por representantes do governo, do Movimento e de mediadores: 1) comunidade e autonomia: direitos indígenas; 2) garantias de justiça para os indígenas; 3) participação e representação política; 4) situação, direitos e cultura da mulher; 5) acesso aos meios de comunicação; 6) promoção e desenvolvimento da cultura indígena¹¹⁰.

No entanto, apesar do Estado mexicano reconhecer nas discussões de San Andrés as demandas indígenas, nos meses seguintes do processo de negociação, ele “altera” sua posição em relação ao pleito das comunidades. Nesse sentido, integrou de forma menos incisiva a segunda mesa de discussão (democracia e

¹⁰⁸ Navarro, 1998, p. 31.

¹⁰⁹ Navarro e Herrera, 1998, p. 58-59.

¹¹⁰ Gadea, 2004, p. 200.

justiça). Essa “nova” orientação governamental atingiu o seu ápice quando foi encaminhada a Reforma Constitucional sobre os direitos indígenas ao “Congreso de la Nación”. A proposta remetida pelo Estado pôs fim ao diálogo, pois estava distante das propostas acordadas anteriormente em San Andrés. A proposição de lei enviada pelo governo caracterizava-se da seguinte forma:

Una propuesta “unilateral”, ya que no es elaborada conjuntamente con el EZLN. No tiene relación alguna con lo establecido en San Andrés. Diluye considerablemente el reconocimiento a los pueblos indígenas como sujetos de autonomía y no reconoce a las comunidades indígenas como entidades de derecho público. No reconoce el derecho de los municipios indígenas a asociarse con otras comunidades y municipios para crear condiciones materiales y jurídicas de supervivencia (Gadea, 2004, p. 204).

Diante do descompromisso do Estado com os acordos de San Andrés, os neozapatistas retiraram-se da negociação. Além do impasse do diálogo entre o Movimento e o governo, os neozapatistas deparam-se com o incremento da repressão militar ao conflito social. Como expoente desse período, em dezembro de 1997, na comunidade de Acteal, no município de San Pedro de Chenalhó, Chiapas, quarenta e cinco indígenas foram mortos por um grupo paramilitar, o qual, segundo o Movimento, era patrocinado pelos governos federal e estadual¹¹¹. De outra parte, o Exército Federal efetuou operação militar em municípios que apoiavam os neozapatistas, efetuando prisões e agressões aos moradores. Assim, em 11 de abril de 1998, o município autônomo Ricardo Flores Magón e, em 1º de maio, o município “Tierra y Libertad” foram ocupados pelas forças militares do Estado, com o flagrante objetivo de desarticular a base de apoio do Movimento¹¹².

Para superar a ofensiva repressiva do Estado e o “insucesso” das tratativas de San Andrés, o Movimento reafirmou as conclusões de San Andrés sobre os

¹¹¹ EZLN, 1999a, p. 72.

¹¹² Gadea, 2004, p. 222.

direitos indígenas, chamando a atenção para a sua legitimidade, apesar do caráter elitista e conservador da legislação proposta pelo governo federal.

Uma reforma constitucional em matéria de direitos e culturas indígenas não deve ser unilateral, deve incorporar os Acordos de San Andrés e reconhecer assim os aspectos fundamentais das demandas dos povos indígenas: autonomia, territorialidade, povos indígenas, sistemas normativos. Nos Acordos se reconhece o direito à autonomia indígena e ao território, como consta na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), assinada pelo Senado da república. Nenhuma legislação que pretende humilhar os povos indígenas ao limitar seus direitos às comunidades, promovendo assim a fragmentação e a dispersão que tornam possível o seu aniquilamento, poderá garantir a paz e a não exclusão dos primeiros mexicanos do âmbito da Nação (EZLN, 1999d, p. 97).

De fato, o Neozapatismo não ficou apenas na retórica, convocou uma Consulta Nacional para os mexicanos avaliarem a legislação dos direitos indígenas acordados em San Andrés. Logo, o Movimento estabeleceu significativa interação com amplos setores da sociedade para a efetivação da Consulta. Em San Cristóbal de Las Casas, de 20 a 22 de novembro de 1998, os neozapatistas promoveram o encontro “Sociedad Civil-EZLN”, para preparar a Consulta Nacional que ocorreria no ano seguinte, em 21 de março¹¹³.

A Consulta Nacional alcançou seus objetivos: atraiu o apoio da sociedade mexicana à causa indígena e o apoio ao Movimento. Cerca de nove mil mesas em todo o México, organizadas por 20 mil voluntários, coletaram a manifestação de mais de três milhões de participantes na consulta, que apoiaram as demandas sobre direitos indígenas e desaprovaram a política intransigente do governo federal¹¹⁴.

O “cerco” foi rompido. O Neozapatismo, com a Convenção Nacional, conectou-se com apoiadores de várias regiões do país, estabelecendo a questão dos direitos indígenas e a autonomia das comunidades como ponto central para desenlace do

¹¹³ EZLN, 1999d.

¹¹⁴ Gadea, 2004, p. 228.

conflito em Chiapas. Essas concepções têm como um dos antecedentes históricos mais relevantes o trabalho pastoral da Igreja no sentido de valorizar a cultura indígena e organizar as comunidades no sentido de intervirem politicamente frente ao Estado. No capítulo seguinte, será analisada a relação da Igreja com a formação do Neozapatismo.

3 AS IGREJAS BRASILEIRA E MEXICANA E A MODERNIZAÇÃO TEOLÓGICA

Nesta seção, analisa-se o posicionamento histórico da Igreja sobre os problemas sociais, a sua relação com o processo de desenvolvimento da Teologia da Libertação e as características do catolicismo praticado no México e no Brasil, aprofundando o estudo do catolicismo desenvolvido em Chiapas, no México, e na região do Alto Uruguai, no Estado do Rio Grande do Sul, Brasil.

3.1 A Doutrina Social da Igreja: alguns apontamentos da concepção da Igreja sobre o social

Após a Segunda Guerra Mundial, abre-se uma fase de aceleração do desenvolvimento tecnológico e de expansão do capital. Denominados como Anos

Dourados por Eric Hobsbawm¹¹⁵, esse período é caracterizado pela modernização econômica, a qual trouxe diversos conflitos sociais em virtude da modernização da agricultura¹¹⁶, em especial as economias periféricas, ou seja, os países em desenvolvimento. Para Ianni (1996), a globalização econômica, “desencadeada” a partir da década de 1950, privilegia o binômio indústria-cidade, o qual subordina a área rural através da produção agrícola orientada para a industrialização.

Nesse cenário mundial, a Igreja Católica não ficou imune às influências socioeconômicas e culturais do período. Como uma instituição parte da sociedade e identificada historicamente com a estrutura social tipicamente rural, a Igreja moveu-se no sentido de atualizar-se, modernizar-se, para não ter reduzida sua influência religiosa e social na sociedade.

Para analisar em detalhes o processo de modernização da Igreja, o qual contribuiu com o Concílio Vaticano II, deve-se situar alguns elementos da Doutrina Social da Igreja, pois o processo de revisão teológico-pastoral ao qual a Igreja foi submetida no Concílio Vaticano II dialogou intimamente com a Doutrina Social da Igreja. Caso contrário, a modernização ocorrida na Igreja seria creditada apenas a elementos exclusivamente exteriores à Instituição.

Na manhã de 25 de janeiro de 1959, após celebrar, na Basílica de São Paulo, a conclusão da Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos, João XXIII (apud Beozzo, 2005, p. 69) reúne-se com cardeais e comunica:

Pronuncio perante vós, certamente tremendo um pouco de emoção, mas também com humilde resolução de propósito, o nome e a proposta de dupla celebração: a de um Sínodo diocesano para a Urbe e a de um Concílio Ecumênico para a Igreja universal.

¹¹⁵ Hobsbawm, 2002, p. 256-257.

¹¹⁶ Para uma análise aprofundada dos conflitos sociais na América Latina, ver Piñeiro, 2004.

O Concílio Vaticano II ocorreu no período de janeiro de 1959 a dezembro de 1965. Esse período compreende a fase antepreparatória (1959), que representa o período do anúncio do Concílio até a consulta a bispos, universidades católicas, faculdades de teologia, congregações romanas, bem como da organização das milhares de respostas em uma síntese final; a fase preparatória (1960-1962), na qual foram criadas dez Comissões Preparatórias; e a fase das reuniões e conferências conciliares (1962-1965)¹¹⁷.

Todos os temas relacionados à humanidade são críveis de estudo da Igreja. A Doutrina Social da Igreja¹¹⁸, orientada por esse princípio, é o pronunciamento da Instituição sobre a sociedade, seus problemas e mudanças. A Doutrina Social da Igreja contribui com o processo de percepção da Instituição sobre a dinâmica do que se denomina na linguagem teológica de vicissitudes do mundo profano. A Igreja, ao analisar questões presentes no cotidiano das sociedades, produz um movimento interno de reflexão e ação pastoral e eclesial. Essa ação, que parte do interior, da hierarquia, estabelece uma orientação teológica e pastoral que influencia as atividades dos leigos e religiosos na dimensão social e política da sociedade. Cabe destacar que a simples mudança de determinada conjuntura histórica não afiança mecanicamente a correspondente atualização da Doutrina Social da Igreja, ou seja, a sua atualização depende da dinâmica social interna. Para haver ressonância por parte da Igreja do processo de mudança social de qualquer ordem, é essencial a

¹¹⁷ Beozzo, 2005, p. 62.

¹¹⁸ A Doutrina Social da Igreja congrega todos os documentos oficiais do Vaticano referentes aos temas relacionadas à sociedade. Ver mais em: Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2005; Bull, 1967; Ivern e Bingemer, 1994.

existência de setores internos receptivos a isso, capazes de, a partir de “debates” pré-existentes, influenciar o processo de constituição do Ensino Social da Igreja.

Nessa perspectiva, Vanilda Paiva afirma que a renovação ocorrida na Igreja com o Concílio Vaticano II, na década de 1960, foi bem-sucedida por causa da correspondência interna de segmentos minoritários.

A renovação dos anos 60 foi longamente preparada no interior da Igreja por correntes não-hegemônicas, fortemente reprimidas desde o início do século XIX, mas fortalecidas a partir dos anos 30, o que tornou possível introduzir modificações coerentes em sua doutrina e orientações práticas com o Vaticano II e as encíclicas da década (Paiva, 1985, p. 57).

Por outro lado, a dinâmica de alteração econômica, social e cultural do mundo ocidental ocorrida a partir do final do século XIX, impulsionada pela Revolução Industrial e pela expansão do capitalismo monopolista, contribuiu para o estabelecimento de um novo modelo de sociedade, a qual sublinhou a subordinação do social ao capital. O desenvolvimento do capital monopolista e o recrudescimento dos conflitos sociais em decorrência das desigualdades sociais “pressionaram” a Igreja a responder a esse novo contexto.

Assim, influenciada por fatores sociais, desde o início do século XX, como, por exemplo, valorização extremada do capital, conflitos entre nações, negligência dos Direitos Humanos, aumento das desigualdades sociais e econômicas entre as nações ricas e as nações subdesenvolvidas, a Igreja interveio nessa conjuntura, articulando a tradição da ética cristã com o enfrentamento dos desafios presentes no mundo na segunda metade do século XX.

O *aggiornamento* significou o lançamento de bases doutrinárias e orientações práticas capazes de permitir à instituição enfrentar os dilemas do mundo contemporâneo, dando a eles respostas “modernas” inspiradas, porém, na tradição da Igreja. A força da Igreja, a conquista de uma posição

de prestígio e influência sobre as sociedades nacionais e sobre a comunidade internacional [...] (Paiva, 1985, p. 58).

A Doutrina Social da Igreja constituiu-se em um terreno fértil ao desenvolvimento da prática pastoral renovada. Ao longo do processo de estabelecimento histórico da Teologia da Libertação, Ricardo Antoncich destaca a mútua relação existente entre a Doutrina Social da Igreja e a Teologia da Libertação.

(...) o magistério, como exercício do poder docente confiado por Cristo à Igreja em seus pastores, propõe a doutrina da fé. Mas tal ensinamento exige o serviço da teologia como uma função própria e diferente da proposição formal das verdades da fé. O teólogo ajuda a compreender a verdade proposta. Entra pelo caminho às vezes arriscado e difícil da fé, que procura sua inteligibilidade pelo exercício crítico e sistemático da racionalidade. Por sua vez, o teólogo não pode deixar de ter no magistério o seu ponto de referência permanente (Antoncich, 1993, p. 7).

A justiça social defendida por agentes de pastoral e religiosos ligados¹¹⁹ à Teologia da Libertação na América Latina está em conformidade com documentos doutrinários da Igreja. O Papa João XXIII, na Encíclica *Mater et Magistra*, assim se manifesta com relação às economias dos diversos países que rapidamente se desenvolvem, de modo mais intenso no período posterior à Segunda Guerra Mundial:

[...] julgamos oportuno lembrar um princípio fundamental. O progresso social deve acompanhar e igualar o desenvolvimento econômico, de modo que todas as categorias sociais tenham parte nos produtos obtidos em maior quantidade. É preciso, pois, vigiar com atenção e trabalhar eficazmente para que os desequilíbrios econômicos e sociais não cresçam; antes, quanto possível, se vão atenuando (João XXIII, 2001, p. 25).

Esse documento retoma a discussão levantada pela Encíclica *Rerum Novarum*, de Leão XIII, publicada em 1891, que analisa a difícil realidade social dos

¹¹⁹ Como a quantidade de material produzido pelos atores sociais identificados com a Teologia da Libertação é significativa, indico alguns documentos a título de exemplo da presença da reivindicação de justiça social na prática pastoral ligada à Teologia da Libertação. Ver: Andrade, 2005; CPT, 1986, 1998, 1999; Gaiger, 1987.

trabalhadores e trabalhadoras degradados pela expansão do capitalismo monopolista e industrial. A denúncia feita por Leão XIII condena a naturalização da pobreza e a inapetência do Estado em tratar a questão social, e exorta o direito dos operários de se organizarem em associações¹²⁰. Com o propósito de atualizar a doutrina cristã, publicada em 15 de maio de 1961, a Encíclica *Mater et Magistra* estabelece a crítica da Igreja ao contexto de desenvolvimento social baseado na expansão do capitalismo na década de 1950.

A Encíclica *Rerum Novarum* é paradigmática. Qualquer reflexão da Igreja sobre a questão social, em especial o Mundo do Trabalho, remete-se a essa Encíclica, que imprimiu uma alteração qualitativa na visão da Igreja referente às contendas sociais. O documento atualizou a doutrina da Igreja ao contexto socioeconômico europeu do final do século XIX, criticando as contradições sociais e políticas do modelo de desenvolvimento baseado na industrialização “desenfreada”. Assim, Leão XIII opõe-se ao liberalismo político e econômico, entendendo que o Estado tem a função social de defender os direitos dos trabalhadores em face da exploração desumanizadora do capitalismo.

No que diz respeito aos bens naturais e exteriores, antes de tudo é um dever da autoridade pública subtrair o pobre operário à desumanidade de ávidos especuladores, que abusam, sem nenhuma discricção, das pessoas como das coisas. Não é justo nem humano exigir do homem tanto trabalho a ponto de fazer, pelo excesso de fadiga, embrutecer o espírito e enfraquecer o corpo. Não deve, portanto, o trabalho prolongar-se por mais tempo do que as forças permitem. Assim, o número de horas de trabalho diário não deve exceder à força dos trabalhadores, e a quantidade do repouso deve ser proporcional à qualidade do trabalho, às circunstâncias do tempo e do lugar, à constituição e saúde dos operários (Leão XIII, 2005, p. 42-43).

Após quarenta anos da publicação da Encíclica *Rerum Novarum*, o Papa Pio XI, em comemoração a essa data, publicou, em 1931, a Encíclica *Quadragesimo*

¹²⁰ João XXIII, 2001, p. 9.

Anno. Esse documento afirma que o capitalismo, através da expansão industrial, acelerou o processo de diferenciação social desde o contexto de elaboração da Rerum Novarum.

É coisa manifesta como nos nossos tempos não só se amontoam riquezas, mas acumula-se um poder imenso e um verdadeiro despotismo econômico nas mãos de poucos [...]. Este acumular de poderio e recursos, nota característica da econômica atual, é conseqüência lógica da concorrência desenfreada, à qual só podem sobreviver os mais fortes, isto é, ordinariamente os mais violentos competidores e que menos sofrem de escrúpulos de consciência (Pio XI, 2004, p. 59).

Além de constatar o agravamento das contradições sociais, a Encíclica caracteriza o capitalismo monopolista como injusto, pois favorece os interesses dos segmentos econômicos mais fortes. Esse modelo de economia, portanto, pode-se concluir, vai de encontro à doutrina da Igreja, a qual se empenha na defesa do equilíbrio e da harmonia social, propugnando o estabelecimento da adaptação da sociedade, através das instituições públicas, às exigências do “bem comum”. Ou seja, a Encíclica destaca que “as regras da justiça transformem a atividade econômica em uma ordem sadia e bem equilibrada”, na qual não haja a concorrência abusiva do capitalismo¹²¹.

Essa questão da harmonia social aparece de forma acentuada na *Gaudium et Spes*, importante documento do Concílio Vaticano II, que versa sobre a Igreja no contexto do mundo no período. O documento refere-se ao tema da seguinte forma: “Também na vida econômica e social se deve respeitar e promover a dignidade e vocação integral da pessoa humana e o bem de toda a sociedade. Com efeito, o homem é o protagonista, o centro e o fim de toda a vida econômico-social” (*Gaudium et Spes*, 2005, p. 88).

¹²¹ Pio XI, 2004, p. 61.

Dando seguimento à crítica ao modelo de desenvolvimento capitalista, o documento considera que o “economicismo” é um mal que incrementa as desigualdades sociais, mesmo que o avanço tecnológico alcançado permita o fim desses problemas. Por outro lado, afirma que o espírito economicista se faz presente também nos países socialistas, os quais reproduzem a realidade dos países capitalistas: coexistência do luxo e miséria. Dito de outra forma,

Enquanto um pequeno número dispõe dum grande poder de decisão, muitos estão quase inteiramente privados da possibilidade de agir por própria iniciativa e responsabilidade, e vivem e trabalham em condições indignas da pessoa humana. Semelhantes desequilíbrios se verificam entre a agricultura, a indústria e os trabalhos servis bem como entre as deferentes regiões do mesmo país. Torna-se cada vez mais grave e pode pôr em risco a própria paz mundial, a oposição entre nações economicamente mais desenvolvidas e as outras (Gaudium et Spes, 2005, p. 89).

Em meio ao contexto marcado pela Guerra Fria, pelo desenvolvimento tecnológico e produtivo acelerado, tanto no bloco capitalista como no segmento socialista, o Concílio Vaticano II afirma a centralidade do trabalho humano na sociedade¹²². Assim, os demais elementos da vida econômica possuem valor instrumental¹²³, ou seja, o lucro, o caráter da propriedade, a produção e a comercialização corroboram para o bem-estar da vida¹²⁴. Colocando de outra forma, o Concílio Vaticano II, inspirado na produção de Leão XIII, considera o trabalho não de forma subjacente ao capital ou fragmentado, mas como um elemento que possui um valor intrínseco, relevante à conquista do objetivo central da Igreja na terra: o bem comum da população.

O Concílio Vaticano II representa um divisor da forma como a Igreja percebia até então a sociedade. De fato, modernizou-se ao reconhecer as novas

¹²² Gaudium et Spes, 2005, p. 93.

¹²³ Na concepção desse documento produzido no Concílio Vaticano II, a economia é compreendida como instrumento capaz de prover as necessidades da família humana.

¹²⁴ Gaudium et Spes, 2005, p. 93.

características da economia, política e cultura, em especial os mecanismos que geravam as desigualdades socioeconômicas entre os países e no interior das nações periféricas. Internamente, conforme José Oscar Beozzo, a modernização da Igreja possibilitou a revisão das estruturas internas, remodelou sua liturgia e deslocou o eixo da missa do celebrante para a assembléia dos fiéis e sua participação. De outra parte, o Concílio Vaticano II quebrou a

Ingênua visão de um monolitismo de posições dentro da Igreja Católica, mergulhando todo o episcopado em um amplo debate, revisão e aprofundamento das estruturas internas da Igreja Católica, das suas relações com as demais Igrejas, comunidades cristãs e religiões, e com os não-crentes, a cultura e sociedade modernas e o mundo em geral (Beozzo, 2005, p. 51).

A “descoberta” do conceito de subdesenvolvimento, na década de 1970, foi a chave explicativa que possibilitou a diversos setores da Igreja compreenderem o processo de constituição das contradições sociais da América Latina, a qual tem origem no modelo de desenvolvimento dependente ao dos países ricos. Analisando essa questão, Leonardo Boff aproxima a teologia das circunstâncias históricas vivenciadas pela população pobre da América Latina. A libertação deveria ser política e religiosa. Os oprimidos deveriam tornar-se sujeitos históricos para estabelecerem um modelo socioeconômico auto-sustentável. Esse protagonismo, o qual não excluía as demais classes sociais, mas apenas delegava a liderança do projeto às camadas empobrecidas da sociedade, é legitimado pela fé, ou melhor, pela leitura popular da bíblia e da Doutrina da Igreja. Essa Doutrina está alicerçada na idéia do sofrimento como meio de purificação e libertação. A figura de Jesus Cristo, torturado e crucificado, purgando os pecados da humanidade, sintetiza precisamente essa concepção. Empregando tal concepção, a Teologia da Libertação, ao analisar a sociedade capitalista, considera que a salvação da

humanidade só pode ser efetivada pelos segmentos mais sofredores dela: pobres, sem-terra, indígenas, mulheres vitimadas pela violência doméstica e do trabalho, trabalhadores e trabalhadoras. Explicitamente, o que Leonardo Boff destaca é que a Igreja renovada, popular, “pressupõe aquilo que se cristalizou em Puebla¹²⁵: uma opção preferencial pelos pobres. Trata-se de privilegiar os pobres (sem exclusivismo) como o novo sujeito histórico emergente que vai preferentemente realizar o projeto cristão no mundo” (Boff, 1994, p. 28-30).

Por outro lado, Leonardo Boff afirma que a Igreja modernizada, que fez sua opção preferencial pelos pobres em Puebla, aproxima-se das temáticas centrais da população latino-americana: direitos humanos, justiça social e libertação espiritual e socioeconômica. A decorrência disso é assim vista por Boff (1994, p. 30):

Daí ser a temática essencial desta Igreja a mudança social na direção de uma convivência mais justa, direitos humanos, interpretados como direitos das grandes maiorias pobres, justiça social, libertação integral, passando principalmente pelas libertações sócio-históricas, serviço concreto aos deserdados deste mundo etc.

Contagiado pelo processo do Concílio Vaticano II, o Papa Paulo VI, na Encíclica *Populorum Progressio*, publicada em 1967, coloca em discussão novamente a questão do desenvolvimento econômico. Condena o capitalismo liberal, o qual se constituiu num “sistema que considerava o lucro como motor essencial do progresso econômico, a concorrência como lei suprema da economia, a propriedade privada dos meios de produção como direito absoluto”¹²⁶, o que originou enormes conflitos sociais e o imperialismo na transição do século XIX para o século XX.

¹²⁵ Conferência do Episcopado Latino-americano, realizada em Puebla, no México, em 1979.

¹²⁶ Paulo VI, 1990, p. 24.

De outra parte, Paulo VI defende o advento de um progresso harmonioso, capaz de intensificar a industrialização e a redução das carências sociais, mas sem cair no equívoco da industrialização precipitada, que, “desconstituindo estruturas ainda necessárias, aumenta as misérias sociais”, delineando, dessa forma, condições políticas e objetivas para a insurreição social¹²⁷. Portanto, faz a crítica ao capitalismo industrial, o qual está em pleno processo de internacionalização, ou seja, expandindo-se à periferia econômica do mundo, e rejeita a opção da ruptura radical. Sinaliza como saída às mazelas sociais geradas pelo sistema o estabelecimento de reformas sob responsabilidade gerencial do Estado, devendo-se implementar programas para aumento da produção que reduzam desigualdades, combatam discriminações, libertem o homem da servidão, e o tornem capaz de, por si próprio, ser o agente responsável do seu bem-estar material, progresso moral e desenvolvimento espiritual¹²⁸. Pondera ainda acerca de o desenvolvimento econômico, segundo a Doutrina Social da Igreja, ser adequado ao mundo.

Dizer desenvolvimento é com efeito preocupar-se tanto com o progresso social como o crescimento econômico. Não basta aumentar a riqueza comum, para que ela seja repartida equitativamente. Não basta promover a técnica, para que a terra possa ser habitada de maneira mais humana. A tecnocracia de amanhã pode gerar ainda piores males que o liberalismo de ontem. Economia e técnica não têm sentido, senão em função do homem, ao qual devem servir. E o homem só é verdadeiramente homem na medida em que, senhor das suas ações e juiz do valor destas, é autor do seu progresso, em conformidade com a natureza que lhe deu o Criador, cujas possibilidades e exigências ele aceita livremente (Paulo VI, 1990, p. 29).

Em 1981, o Papa João Paulo II, em comemoração aos noventa anos da publicação da Encíclica *Rerum Novarum*, lançou a Encíclica *Laborem Exercens*, a qual analisa o trabalho humano. No início do documento, já está dado o tom da reflexão. A modernização capitalista, caracterizada pelo avanço significativo das

¹²⁷ Paulo VI, 1990, p. 26-27.

¹²⁸ Paulo VI, 1990, p. 29.

tecnologias produtivas e de economias, conforme o texto, irá influir no mundo do trabalho, de forma similar aos desdobramentos sociais derivados da revolução industrial no século XIX¹²⁹. Imersa no cenário mundial – no qual despontavam a derrocada do Estado de Bem-Estar Social, a ascensão das políticas neoliberais, a radicalização do processo de internacionalização do capital e o aumento da distância socioeconômica dos países ricos em relação aos países pobres –, a Igreja reafirma a centralidade do trabalho em detrimento da priorização do capital.

Diante da realidade dos dias de hoje, em cuja estrutura se encontram marcas bem profundas de tantos conflitos, causados pelo homem, e na qual os meios técnicos – fruto do trabalho humano – desempenham um papel de primeira importância, deve recordar-se, antes de mais nada, um princípio ensinado sempre pela Igreja. É o *princípio da prioridade do “trabalho” em confronto com o “capita”*. Este princípio diz respeito diretamente ao próprio processo de produção, relativamente ao qual o trabalho é sempre *uma causa eficiente* primária, enquanto que o “capital”, sendo o conjunto dos meios de produção, permanece apenas um *instrumento*, ou causa instrumental (João Paulo II, 1990, p. 42).

Além de reforçar a relevância do trabalho humano para a Doutrina Social da Igreja, a Encíclica *Laborem Exercens* vislumbra de forma “pioneira” o problema do desemprego. No decorrer da década de 1980 e, sobretudo, da década de 1990, a reestruturação produtiva, decorrente do avanço tecnológico, gerou um significativo contingente de mão-de-obra excedente nas sociedades caracterizadas pelo elevado índice de industrialização. O documento condena o desemprego, estabelecendo a incompatibilidade da redução dos postos de trabalho com os valores éticos da doutrina cristã, como, por exemplo, o direito do homem de sustentar-se com o seu próprio trabalho, ou melhor, o trabalho ser compreendido como um instrumento que

¹²⁹ João Paulo II, 1990, p. 9.

potencializa a dignidade humana, que é um dos conceitos-chave da Doutrina Social da Igreja¹³⁰.

[...] deve voltar-se a atenção antes de mais nada para um *problema fundamental*. Trata-se do problema de ter trabalho ou, por outras palavras, do problema de encontrar um emprego *adaptado para todos aqueles sujeitos que são capazes de o ter*. O contrário de uma situação justa e correta neste campo é o desemprego, isto é, a falta de lugares de trabalho (grifo do autor) (João Paulo II, 1990, p. 64-65).

No entanto, o documento *Laborem Exercens* não se restringe apenas à crítica econômica e doutrinária, mas defende que Estado e organismos internacionais, como a Organização das Nações Unidas (ONU), a Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), ajudem na fundação de uma economia mundial assentada nos direitos dos “homens do trabalho”¹³¹. Dessa forma, está em desacordo com os princípios do neoliberalismo, na medida em que continua considerando o Estado como um agente promotor da equidade social e controlador do capitalismo. Ao legitimar o direito do ser humano de ter trabalho, a partir da Doutrina Social da Igreja, a Instituição avaliza os direitos sociais dos trabalhadores, os quais foram conquistados através da organização social, pois estes estão em consonância com o bem comum.

Outro documento revelador da concepção das questões sociais presentes na Igreja foi publicado pelo Pontifício Conselho Justiça e Paz do Vaticano, em 1997¹³². Esse documento delinea a compreensão da Igreja sobre a utilização da terra e o acesso a ela, e analisa o tema reforma agrária, tão polêmico na América Latina. Sua

¹³⁰ A Doutrina Social da Igreja possui alguns conceitos centrais. Dignidade Humana, Bem Comum e Povo de Deus são idéias estruturantes do pensamento social da Igreja.

¹³¹ João Paulo II, 1990, p. 62-63.

¹³² Pontifício Conselho Justiça e Paz, 1998.

análise parte do paradigma da Doutrina Social da Igreja. Assim, ao considerar o tema da propriedade da terra, condena a sua concentração. Afirma que as distorções existentes na distribuição da terra são incompatíveis com a doutrina da Igreja, uma vez que geram tensão e ruptura na sociedade.

Na doutrina social, o processo de concentração da propriedade da terra é julgado um escândalo porque em nítido contraste com a vontade e o desígnio salvífico de Deus, enquanto nega a grande parte da humanidade o benefício dos frutos da terra. As perversas desigualdades de desenvolvimento de cada pessoa e os desequilíbrios desumanizantes nas relações individuais e coletivas, provocados por semelhante concentração, são a causa de conflitos que minam as bases da convivência civil e provocam a ruptura do tecido social e a degradação do ambiente natural (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 1998, p. 36).

O direito à propriedade privada não é sonogado no documento. No entanto, limita-o à função social da propriedade. Conclui-se que a tradição da Igreja em questionar o capitalismo liberal manifesta-se também na sua compreensão no tocante à posse da terra. Ou seja, o direito à propriedade deve atender à utilização baseada no bem-estar, ou melhor, respeitando a concepção de Bem Comum e Dignidade Humana da Doutrina Social da Igreja.

O direito à propriedade particular, válido e necessário por si mesmo, deve ser circunscrito dentro dos limites de uma substancial função social da propriedade. Cada proprietário, por isso, deve ser constantemente sabedor da *hipoteca social* que pesa sobre a propriedade particular. Por esta razão, usando aqueles bens, o homem que possui legitimamente as coisas materiais não as deve ter só como próprias dele, mas também como comuns, no sentido em que elas possam ser úteis não somente a ele mas também aos outros. A função social direta e naturalmente inerente às coisas e à sua destinação permite à Igreja afirmar no seu ensino social: aquele que se encontra em necessidade extrema tem o direito de procurar o necessário para si junto às riquezas dos outros. [...] O limite ao direito de propriedade particular é posto pelo direito de cada ser humano ao uso dos bens necessários para viver (grifo do autor) (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 1998, p. 39).

A Doutrina Social da Igreja, ao colocar a vida humana acima da dimensão econômica e política, avalia ser plausível o indivíduo, diante de condições

socioeconômicas adversas à manutenção de sua vida, apropriar-se do necessário para manter-se.

Para não chegar a esse conflito social, tem de ser efetivada a reforma agrária naquelas regiões onde persistem incongruências na distribuição social da terra. O latifúndio, tanto na versão capitalista como na socialista, é rejeitado como um instrumento de desenvolvimento auto-sustentável, ao passo que a agricultura familiar é citada como meio para tal.

Condenando quer o latifúndio, porque expressão de um uso socialmente irresponsável do direito de propriedade e porque grave obstáculo à mobilidade social, quer a propriedade estatal da terra, porque leva a uma despersonalização da sociedade civil, a doutrina social da Igreja, embora consciente de que não é possível fixar a priori qual seja a estrutura mais conveniente à empresa agrícola, sugere que se valorize largamente a empresa familiar proprietária da terra que cultiva diretamente (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 1998, p. 45-46).

Por outro lado, essa doutrina destaca a conformidade da posse comunitária da terra, característica das comunidades indígenas, pois essa forma de propriedade incide “tão profundamente na vida econômica, cultural e política destes povos que constitui um elemento fundamental da sua sobrevivência e do seu bem-estar, oferecendo também um contributo não menos basilar à proteção dos recursos naturais” (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 1998, p. 47).

O desenvolvimento “harmônico da economia e da sociedade”¹³³, segundo a Doutrina Social da Igreja, é conjugado com a reforma agrária. Esse programa, uma vez implementado por um determinado país, promove a democratização do acesso à terra; por conseguinte, qualifica a circulação de benefícios através da mobilidade dos recursos internos do país e por meio da sua distribuição entre vários segmentos

¹³³ Pontifício Conselho Justiça e Paz, 1998, p. 51.

sociais¹³⁴. A modernização socioeconômica expressa na Doutrina Cristã traz como condição o desenvolvimento econômico eqüitativo, como se percebe com a defesa da Doutrina Social da Igreja à reforma agrária como agente da justiça social.

Nota-se, enfim, que uma reforma agrária que dê origem a empresas familiares contribui sensivelmente para o fortalecimento da família, valorizando as capacidades e as responsabilidades dos seus membros. Nos lugares onde subsistem condições iníquas e de pobreza, a reforma agrária representa não só um instrumento de justiça distributiva e de crescimento econômico, mas também um ato de grande sabedoria política. Para uma reforma agrária capaz de dar uma resposta concreta e durável aos graves problemas econômicos e sociais do mundo agrícola dos Países em via de desenvolvimento, o empenho em assegurar o acesso à terra constitui só a primeira parte do programa. Este deve-se desenvolver no tempo, prevendo intervenções oportunas para garantir o acesso seja aos fatores e às infra-estruturas que tornam possível um contínuo melhoramento da produtividade da agricultura e da comercialização dos seus produtos, seja ao uso dos serviços sociais que melhoram a qualidade da vida e a capacidade de autopromoção das pessoas, e, portanto, também o respeito pelas populações indígenas. Indispensável para o sucesso da reforma agrária é, enfim, a plena coerência com ela das políticas nacionais e a dos organismos internacionais (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 1998, p. 53-54).

3.2 O catolicismo popular no México

A religião popular, na América Latina, está enraizada no período colonial. Para Cristián Parker, é uma construção religiosa e cultural que surgiu com grupos subalternos da sociedade colonial, a qual, junto com outras contribuições posteriores, dá origem aos sincretismos das atuais manifestações de nossas religiões populares¹³⁵. A interação social entre as culturas indígena, africana e europeia, mediada pela exploração e dominação colonial, desenvolveu uma prática religiosa carregada de elementos culturais das camadas populares. Tal prática

¹³⁴ Pontifício Conselho Justiça e Paz, 1998, p. 51.

¹³⁵ Parker, 1995, p. 34.

materializa-se, especialmente, através de festas religiosas, romarias, devoção a santos e a entidades religiosas, e aproximação do mundo vivido ao mundo sagrado, ou seja, os signos religiosos identificam-se com elementos socioculturais da população.

Roberto Blancarte chama a atenção para o caráter múltiplo e complexo do fenômeno da religião popular. Ele destaca que, para compreendê-lo, deve-se examinar o contexto social no qual se desenvolvem essas práticas religiosas. Afirma ainda que a religião popular pode servir como instrumento a grupos de interesses “cujo o [sic] objetivo é manter o status quo da sociedade tradicional” (Blancarte, 2000, p. 175-177). Como exemplo desse tipo de utilização da religiosidade, pode-se relatar o conflito ocorrido no Estado de Oaxaca, México. Em 1975, no povoado de Ojitlán, uma associação católica criada sem a autorização do pároco nem do bispo confrontou-se com os padres missionários da ordem religiosa Missionários Combonianos do Sagrado Coração¹³⁶. Basicamente, o grupo criticava o desprezo dos sacerdotes pelo culto aos santos e a exigência de práticas preparatórias para a recepção dos sacramentos. No entanto, a motivação da animosidade da associação era outra:

[...] o grupo queixoso era o que, antes da chegada dos sacerdotes, era encarregado da organização das festas religiosas. Como membros de associações católicas, eram encarregados de coletar dinheiro para as festas e, segundo os combonianos, utilizavam-no para fazer empréstimos a altas taxas de juro (Blancarte, 2000, p. 177).

Se a religião popular pode servir de meio para determinados segmentos sociais atuarem na perspectiva da manutenção da ordem social e religiosa, também é passível de servir como caminho para a mudança da estrutura social.

¹³⁶ Esta ordem religiosa foi fundada, na África Central, em 1867, pelo Bispo Dom Daniel Comboni, caracterizando-se pela postura contrária à escravidão e à exploração do povo africano.

No Brasil, o messianismo é um exemplo de luta pela transformação da ordem social vinculada à religião popular. No sertão baiano, em 1894, surgiu uma “cidade” denominada Canudos, formada por homens e mulheres carentes de terra e de condições de prover a sua própria subsistência. O fator de coesão e articulação do grupo era a liderança do beato Antônio Conselheiro, que interpretava o contexto de transição da Monarquia para a República como responsável pelo desajuste e degradação das condições de vida da população pobre da região. De fato, a cidade de Canudos constituiu-se num lugar bem peculiar, que contrastava com a organização oligárquica do nordeste. A apropriação comum da produção do trabalho coletivo e os laços de ajuda mútua estavam em consonância com a orientação teológica defendida por Antônio Conselheiro: catolicismo popular¹³⁷.

É importante destacar que a religião popular possui um caráter amplo; envolve religiões indígenas, africanas e européia. Por isso utilizamos o conceito de catolicismo popular. Para Suess (1979, p. 47), o catolicismo popular é uma forma específica de religião popular. Logo, trata-se de fenômeno religioso delimitado à Igreja Católica e à sociedade na qual está inserida – no caso em questão, a sociedade latino-americana.

Assim, mesmo discutindo o advento do catolicismo popular no México, mais especificamente em Chiapas, é pertinente apresentar o conceito de catolicismo popular a partir da ilustração do caso brasileiro, em virtude das similitudes entre as culturas dos dois países: religião popular constituída a partir do catolicismo popular. Um traço constitutivo do catolicismo popular é a autonomia das práticas e representações religiosas em relação ao clero. De acordo com Pedro Ribeiro de

¹³⁷ Villa, 1992.

Oliveira, o conjunto de representações e práticas religiosas dos católicos que não dependem da intervenção do clero é denominado de catolicismo popular, em especial “representações e práticas relativas ao culto dos santos e à transação com a natureza e não os sacramentos e a catequese formal” (Oliveira, 1985, p. 113).

O foco da análise de Pedro Ribeiro de Oliveira é a ação religiosa decorrente do catolicismo na América Latina, uma vez que observa a heterogeneidade do latino-americano, o qual possui condições de fé, crença e práticas cristãs muito diferentes, mesclando, por exemplo, “massas camponesas que conservam profunda religiosidade e massas marginalizadas com sentimento religioso” (Suess, 1979, p. 77). Reconhecendo o caráter complexo do catolicismo na América Latina, Pedro Ribeiro de Oliveira elabora três agrupamentos (constelações) arquetípicos de práticas religiosas, pelas quais o indivíduo entra em contato com o santo¹³⁸:

- a) Constelação Sacramental: abrange aqueles atos religiosos nos quais o contato do homem com o santo é mediatizado pelos sacerdotes da Igreja. O crente é incorporado na organização eclesial. Só a Igreja tem a autoridade de administrar os sacramentos. Não quer estabelecer uma relação filho-pai entre o homem e Deus;
- b) Constelação Devocional: compõe-se da totalidade das práticas pelas quais o homem toma contato diretamente com um ser santo e pessoal. É pelos atos de piedade que pode ser estabelecida uma relação íntima para com um ser santo, de modo semelhante ao que se dá entre duas pessoas. As práticas que dão acesso a essa relação direta e pessoal podem ter caráter individual, como oração, novena, práticas de piedade

¹³⁸ Suess, 1979, p. 77-76.

diante de imagens de santos, ou coletivo (como festa, procissão). O crente, a partir dessas ações, estabelece uma aliança com o seu santo ou reforça uma relação já existente. Espera vantagens do outro mundo;

- c) Constelação das Proteções: reúne as práticas pelas quais o homem entra em contato com seres santos, para alcançar deles vantagens concretas, visíveis. Os santos se engajam a favor dos seus devotos nas dificuldades deste mundo: doenças, problemas de família, assuntos de amor e desemprego. Aqui sempre se trata de intercessão, e o caráter de utilidade distingue essencialmente esta constelação das duas precedentes.

Seguindo ainda a análise da reflexão de Paulo Suess acerca do estudo referente ao conceito de catolicismo popular elaborado por Pedro Ribeiro Oliveira, percebe-se que o reconhecimento do catolicismo popular está ligado a uma determinada realidade a qual a “constelação sacramental é inconstante, enquanto dominam as duas outras constelações, das devoções e das proteções” (Suess, 1979, p. 79).

Tão importante quanto o fator autonomia religiosa, no catolicismo popular, é o fator ressignificação das práticas religiosas por parte de camadas subalternas. O catolicismo popular incorpora elementos do catolicismo oficial, atribuindo uma nova significação a esses elementos, podendo opor-se à significação atribuída oficialmente. Oliveira (1985, p. 135), ao analisar esse fenômeno, destaca:

Podemos definir o catolicismo popular como um conjunto de representações e práticas religiosas autoproduzidas pelas classes subalternas, usando o código do catolicismo oficial. Isso significa que o catolicismo popular incorpora elementos do catolicismo oficial – os significantes – mas lhes dá uma significação própria, que pode inclusive opor-se à significação que lhes é oficialmente atribuída pelos especialistas.

O resultado é que o mesmo código religioso católico é diferentemente interpretado pelas diferentes classes sociais de maneira que, sob uma unidade formal, escondem-se, de fato, diversas representações e práticas religiosas.

Outro aspecto que merece destaque na análise do catolicismo popular é sua proximidade com os cultos afros e ameríndios. Nesse sentido, Riolando Azzi afirma que, além das influências africana e indígena, o catolicismo popular, a partir do século XIX, teve influência do espiritismo e o do protestantismo¹³⁹.

No México, segundo Richard Nebel, a cultura popular religiosa também é constituída por elementos cristãos, indígenas e africanos, refletindo o processo de transformação histórica do país, ou seja, a construção da sociedade mexicana, do período colonial até o século XX¹⁴⁰. Conclui-se, portanto, que o catolicismo popular mexicano é um fenômeno religioso caracterizado pelo contexto sociocultural. Situando essa discussão além das fronteiras mexicanas, percebe-se que a tradição do catolicismo latino-americano é perpassada por outros elementos, além dos significados “oficiais”, como, por exemplo, as culturas indígena e africana, a realidade socioeconômica.

Como as práticas religiosas do catolicismo popular não são resultado de processo religioso que ocorre de forma puramente abstrata, metafísico e exterior à realidade na qual o cristão está inserido, elas correspondem a um determinado código sociocultural, uma vez que são constituídas no interior de uma sociedade. Sendo, dessa forma, carregadas de signos culturais, essas práticas religiosas operam e estruturam-se em torno do culto aos santos.

¹³⁹ Azzi, 1978, p. 11.

¹⁴⁰ Nebel, 1995, p. 306.

A presença do santo através da imagem é essencial no catolicismo popular, oportunizando o contato entre o fiel e esse ente sem mediação eclesial. Pedro Ribeiro de Oliveira considera que a devoção aos santos, característica do catolicismo popular, ao não carecer da intervenção eclesial na mesma intensidade do catolicismo institucionalizado, torna-se acessível a “todos fiéis independente de sua qualificação institucional” (Oliveira, 1985, p. 115).

O culto aos santos, em geral, no catolicismo popular, ocorre de duas formas. A forma contratual ocorre quando o fiel solicita uma graça ao santo, retribuindo-lhe com um ato de culto, pelo qual o santo é recompensado pela graça alcançada, sendo a promessa a forma mais comum. Já a forma de aliança estabelece uma relação permanente entre o fiel e o santo. “O fiel torna-se devoto do santo, esperando que ele seja seu protetor celeste, uma espécie de padrinho no céu” (Oliveira, 1985, p. 117-118). Essa relação é alimentada pela compreensão popular de que os santos, considerados seres sobrenaturais, são capazes de influenciar o andamento da vida e da natureza. Logo, o catolicismo popular reconhece não somente os santos reconhecidos pela instituição eclesial, mas, conforme Pedro Ribeiro de Oliveira, também os diversos títulos devocionais de Jesus e de Maria, as almas de defuntos e figuras mais ou menos lendárias. Assim, o catolicismo popular considera a existência de uma quantidade superior de santos ao número de santos aceitos oficialmente pela Igreja. A “criação” desses santos é impulsionada pela concepção popular de que esses seres espirituais podem conceder graças e proteção celestiais a quem lhes dedicar culto ou invocar sua proteção¹⁴¹.

¹⁴¹ Oliveira, 1985, p. 114.

Pode-se considerar a devoção aos santos como um eixo central do catolicismo popular, constituído através do eixo físico, ou seja, de elementos estruturantes. O quadro a seguir apresenta a constituição da representação religiosa do catolicismo popular, sobretudo do brasileiro¹⁴².

Eixo Central	Eixo Físico	Caracterização
Devoção aos Santos	Oratório	Expressão bastante singela da devoção popular. É um nicho que abriga um crucifixo ou uma imagem de santo de peculiar devoção. Os oratórios são conservados tanto dentro da casa como fora dela, e algumas vezes transportados por pessoas devotas em suas peregrinações religiosas.
	Capelinha	Da época imperial, o Brasil abriu as portas à imigração estrangeira. Aqui estabeleceram-se inúmeras colônias de alemães, poloneses e italianos. Essas pequenas comunidades de imigrantes se preocuparam desde o início em construir seus próprios locais de culto, de forma comunitária.
	Santuário	É o centro popular e devoção e romaria.
	Romaria	As romarias constituem uma tradição constante na prática religiosa do povo brasileiro. A romaria tem a finalidade de exprimir a fé e homenagear o santo cultuado. Geralmente, essa expressão de fé se manifesta pelo fato de vir pedir uma graça ou cumprir uma promessa.

¹⁴² Oliveira, 1985, p. 133.

	Confraria/Irmandade	As confrarias são associações religiosas nas quais se reuniam os leigos no catolicismo. Há dois tipos principais de confrarias: as Irmandades e as Ordens Terceiras. A finalidade específica da confraria é a promoção da devoção a um santo.
	Festas	Originalmente as festas como expressão do catolicismo popular surgem no período colonial, no qual o catolicismo era a religião oficial do Estado. Por isso, as autoridades civis tinham o interesse em prestigiar festas da Igreja. De outra parte, a população era educada dentro da tradição marcadamente religiosa. As festas religiosas caracterizam-se por terem o caráter de reunião social, com música, canto, danças, fogos de artifício, quermesse e comidas típicas.
	Procissão	A procissão é ao mesmo tempo expressão de devoção popular e manifestação social. É uma oração feita a Deus por um comum ajuntamento de fiéis, disposto com certa ordem, que vai de um lugar sagrado a outro lugar sagrado, podendo ser de natureza oficial (promovida por autoridade eclesial) ou meramente particular (promovida espontaneamente por indivíduos ou grupos de devotos).

Quadro 10 – Funcionamento do catolicismo popular no Brasil
 Fonte: Azzi, 1978.

A devoção aos santos é central na representação do catolicismo popular; contudo, existe outra representação também relevante na prática do catolicismo popular e que merece destaque: a benzedura. Ao contrário do culto aos santos, o qual está baseado na obrigação moral do fiel de agradecer a um santo por uma graça ou proteção recebida e retribuir-lhe por isso, a benzedura está alicerçada no ritual utilitarista, realizado pelo benzedor para obter resultados utilitários de acordo com a demanda do “cliente”¹⁴³.

No México, a devoção a santos, elemento basilar do catolicismo popular, é similar à brasileira. Entretanto, a representação religiosa popular mexicana possui algumas especificidades, como não poderia deixar de ser, uma vez que essas

¹⁴³ Oliveira, 1985, p. 122.

práticas religiosas são expressões culturais, sendo a mais significativa o culto à Virgem de Guadalupe. Nesse sentido, Javier Lozano Barragán enfatiza que, no catolicismo popular mexicano, as imagens de Jesus Cristo, de santos e, principalmente, da Virgem de Guadalupe são veneradas pelos fiéis¹⁴⁴. De outra parte, o culto à Virgem de Guadalupe representa o amálgama da cultura indígena antiga com o cristianismo, na medida em que a imagem da virgem representa o rosto indígena e elementos da religiosidade indígena, como, por exemplo, a correspondência simbólica da deusa Tonantzin Cihuacóatl¹⁴⁵ com a concepção cristã da Virgem Maria.

Em Chiapas, para os tzeltales¹⁴⁶, o culto aos santos estabelece uma mescla de elementos da cultura indígena pré-hispânica com o cristianismo. Eles consideram que tanto Deus como os santos sempre existiram, pois a cultura tzeltal atribui a existência “eterna” a tudo que é importante na organização social das comunidades. A crença popular de que Jesus Cristo subiu ao céu para determinar que São João e São Lorenzo permanecessem na terra protegendo os tzeltales, e de que a morada dos santos é dupla, no céu e na igreja da comunidade na qual são patronos¹⁴⁷, ilustra com precisão a “função” dos santos na sociedade: a proteção e mediação das demandas do fiel junto ao céu, a Jesus Cristo.

O catolicismo popular mexicano fundamenta-se na cultura indígena. Para Eugenio Maurer, o catolicismo popular desenvolvido na região de Chiapas, através dos tzeltales, é resultado da adaptação indígena de elementos da Religião Hispânica com os elementos religiosos pré-hispânicos. Nesse processo, houve uma

¹⁴⁴ Barragán, apud Nebel, 1995, p. 307.

¹⁴⁵ A Tonantzin Cihuacóatl é uma deusa Asteca, desempenha um papel importante na mitologia e no culto das celebrações anuais. Sobre o assunto, ver Nebel, 1995, p. 112.

¹⁴⁶ Os tzeltales compõem a etnia tzetal, que ocupa parte significativa do território de Chiapas.

¹⁴⁷ Maurer, 1995.

“tzeltização” do cristianismo, ou seja, uma transformação dos elementos cristãos, uma cristianização da religião pré-hispânica¹⁴⁸. Observando-se as considerações de Eugenio Maurer, percebe-se que a representação de práticas religiosas identificadas com o catolicismo popular no México, sobretudo na área de Chiapas, por sua composição social majoritariamente indígena ou mestiça, possui raízes na cultura marcada por signos da cultura indígena.

Em Chiapas, o catolicismo popular caracteriza-se por festas e devoção aos santos. A Diocese de San Cristóbal de Las Casas, no Terceiro Sínodo Diocesano, reconhece a presença de práticas religiosas relacionadas ao catolicismo popular e a necessidade de respeitá-las, para o desenvolvimento do trabalho pastoral¹⁴⁹. A respeito da devoção popular da imagem da Virgem de Guadalupe, afirma que se deve cultivar sua devoção e promovê-la nas diversas formas que estão presentes na religiosidade do povo.

Maria nuestra madre como primera evangelizadora y portadora de libertad en América merece nuestra especial veneración. El conocer su vida y trabajos orienta nuestra fé; su intercesión ante Dios es ayjada permanente en nuestra vida; ella es fuente de esperanza especialmente para los pobres y afligidos de nuestra Diócesis (Dioseci de San Cristóbal de Las Casas, 2000, p. 31).

A diocese destaca que é importante reconhecer a realidade e a cultura das comunidades indígenas. Nessa perspectiva, afirma que a compreensão da prática religiosa de devoção a santos possibilita ao sacerdote compreender e partilhar as características da prática religiosa das comunidades indígenas¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Maurer, 1995, p. 172.

¹⁴⁹ Diocesi de San Cristóbal de Las Casas, 2000.

¹⁵⁰ Diocesi de San Cristóbal de Las Casas, 2000, p. 31.

A relação da Igreja de Chiapas com os movimentos sociais será analisada na próxima seção; no entanto, é pertinente salientar, antecipadamente, a preocupação da Diocese de San Cristóbal de Las Casas de respeitar a riqueza multicultural das comunidades indígenas e a valorização da, conforme denominada pelo Bispo Dom Samuel Ruiz, Igreja autóctone, ou seja, há o reconhecimento de práticas e representações do catolicismo identificadas com a cultura indígena. Tal consideração é importante na medida em que a visão teológico-pastoral da diocese objetiva “envolver” e participar da vida das comunidades indígenas. De outra parte, antecipando a discussão que se faz na seção 3.5 deste trabalho (*A Igreja e a questão social*), é relevante ressaltar o componente do catolicismo popular na constituição do Neozapatismo. Conforme exposto no primeiro capítulo, a organização de associações de agricultores, a formação massiva de catequistas indígenas e a mobilização das comunidades indígenas para reivindicar melhores condições de vida junto ao Estado passou pela mediação da Igreja Católica alicerçada no diálogo com as lideranças e na valorização das comunidades indígenas, bem como nas práticas religiosas, tais como festas populares, devoção a santos populares e incentivo à autonomia das lideranças indígenas à frente de organismos pastorais da Igreja. Além disso, não se pode esquecer da área ocupada na Selva Lacandona, onde se estabeleceram os grupos indígenas que se deslocaram em busca de melhores condições de subsistência, a partir da década de 1950, tendo na Igreja, no fator religioso, o elemento de identidade comum, pelo qual organizaram a vida política e social¹⁵¹.

¹⁵¹ Sobre o assunto, ver De Vos, 2002.

3.3 O catolicismo tradicional dos imigrantes europeus no norte do Rio Grande do Sul

No Rio Grande do Sul, o catolicismo recebeu uma relevante contribuição do processo de imigração, ocorrido a partir do século XIX. Não é objetivo deste trabalho discutir as características da imigração, mas relacionar algumas conseqüências no campo religioso com a constituição do catolicismo típico da área de colonização. Na realidade, a análise enfoca a relação da gênese do MST com práticas religiosas características do catolicismo desenvolvido na região norte do Estado, a partir de 1870, região esta que se desenvolve socialmente a partir da imigração. Na década de 1970, o MST surge a partir da organização de agricultores¹⁵² sem-terra, na região de Ronda Alta, destacando-se a presença de indivíduos originários de famílias de imigrantes.

A Igreja no Rio Grande do Sul teve sua face alterada. Com a chegada dos imigrantes da Europa Central na região norte do Estado, “ao lado do catolicismo açoriano-português, instala-se um catolicismo com face teuta, ítala ou polonesa” (Dreher, 1998, p. 7). Como elemento de diferenciação da prática religiosa das comunidades formadas por imigrantes, as capelas constituíram uma forma de religiosidade baseada nos laços sociais comunitários; prática que transpunha os limites do religioso e englobava questões relacionadas à educação e à superação de problemas sociais¹⁵³.

¹⁵² Sobre a formação histórica do MST na região norte do Rio Grande do Sul, ver: Fernandes, 2000; Gehlen, 1983.

¹⁵³ Costa, 1998, p. 164.

No decorrer do período de 1824 a 1920, com o objetivo de fomentar a produção agrícola com a finalidade de abastecer o mercado consumidor, o Governo empreendeu a política de colonização. Assim, levas de imigrantes ocuparam o território do Rio Grande do Sul, de São Leopoldo às margens do rio Uruguai, sendo que os alemães se estabeleceram nas bacias dos Sinos, Caí e Taquari, subindo no século XX para a região das missões; os italianos instalaram-se na encosta da serra, evoluindo para toda a região do planalto; os poloneses ocuparam os interstícios e formaram núcleos no vale do Caí, nos campos de Vacaria e no altiplano missioneiro¹⁵⁴. Conforme Brum (1985, p. 36), cabe ressaltar que o processo de colonização teve duas fases:

- a) A primeira – ocupação da mata da região Centro-Nordeste do Estado, com núcleos formados por imigrantes de uma única nacionalidade. São as chamadas Colônias Velhas.
- b) A segunda – ocupação de terras cobertas de mata no norte do Estado, vale do rio Ijuí e região Alto Uruguai. Teve início em 1890, com a fundação da Colônia Ijuhy, e avançou rapidamente: Guarani das Missões (também em 1890), Panambi (1899), Erechim (1908), Santa Rosa (1915), para só mencionar alguns núcleos mais expressivos. São as chamadas Colônias Novas.

Para Luis Alberto De Boni, o modelo de colonização adotado no sul do Brasil distribuía os colonos em lotes rurais, ao invés de colocá-los em pequenas aldeias, como na Europa. Eram constituídas uma ou mais vilas, que deveriam servir como centro econômico-social da colônia. No entanto, mesmo que esses centros tenham-se desenvolvido, foi na área rural, na linha de colonização, o encontro dos imigrantes, onde se restabeleceram e desenvolveram contatos primários entre os indivíduos, possibilitando-lhes a reconstrução do mundo cultural¹⁵⁵.

Inseridos num novo cenário geográfico, unidos não pelo sentimento de pátria, pois não eram nem brasileiros, nem italianos, aliás, a Itália recém

¹⁵⁴ Gaiger, 1994, p. 93-112.

¹⁵⁵ De Boni, 1992, p. 235.

unificada, de forma anticatólica, atingira as convicções religiosas dos camponeses do norte italiano. Por outro lado, também não se congregavam ao redor da língua, pois cada grupo falava seu dialeto, ignorando a língua oficial da pátria que acabava de surgir. Os colonos se ligaram através da fé católica (De Boni, 1992, p. 235).

A religião atuou como elo de união entre os colonos, forneceu-lhes os subsídios para reiniciar individual e coletivamente a existência. “A expressão religiosa, em suas manifestações cotidianas e festivas, era o sinal mais significativo do universo cultural dos imigrantes italianos. Era a referência primeira e indispensável de filiação ao grupo” (Manfroi, 1975, p. 258).

Para Luiz Inácio Gaiger, na configuração da concepção de mundo do colono, do pequeno agricultor, o elemento religioso conferiu um sentido maior para a existência individual e coletiva desses grupos sociais. Nesse sentido, a religião é o elemento central que estrutura o sistema de representação do pequeno agricultor.

A vida humana ganha sentido a partir de uma grande narrativa sagrada, com a qual se entrelaça, criando uma dependência entre o religioso e o não-religioso. Não que se desconheça o plano humano e o plano sagrado como possuindo naturezas específicas, ontologicamente distintas (Gaiger, 1994, p. 106).

Destaca-se como traço característico da religiosidade desenvolvida pelos colonos o sistema de capelas. Originadas a partir da necessidade das famílias juntarem-se para rezar, as capelas tornaram-se um ponto de referência, ao redor do qual passou a girar não só a vida religiosa, mas também a vida social¹⁵⁶. A relevância da capela era tamanha que o fato de não tê-la era um motivador de desprestígio da comunidade na região.

Cada travessão via-se obrigado a construir seu templo. Não tê-lo equivalia a uma situação de inferioridade ante os vizinhos. Organizá-los devidamente era condição primeira para sonhar com elevação de status, o que seria

¹⁵⁶ De Boni, 1992.

obtido quando se conseguisse um padre e, acima de tudo, quando a capela fosse constituída como paróquia (De Boni, 1992, p. 236).

Junto à capela, surgiu o salão de festas, a cancha de bochas, a cancha de futebol, o cemitério e, quando foi o caso, também a escola. O dia mais importante para a comunidade era o do santo padroeiro, comemorado com cerimônias religiosas e festividades que congregavam os colonos¹⁵⁷.

Nas últimas décadas, as capelas, que originalmente tinham a função precípua de centralizar a vida religiosa da comunidade, caracterizam-se pela também, conforme Rovílio Costa, relação com o social.

A capela, surgida de uma necessidade natural de expressar a própria vivência religiosa, através de um lugar de oração, de um santo patrono, de celebração dos dias festivos e dos acontecimentos naturais da vida, como celebração de enterros, novenas e votos por ocasião de intempéries e infortúnios, sofreu modificações e, hoje, é apontada não já como uma comunidade puramente religiosa, mas que se volta sempre mais ao social, ao recreativo, muitas vezes atraída pelo lucro de festas, reuniões dançantes (Costa, 1998, p. 191).

O funcionamento das capelas é de responsabilidade dos leigos. As festas, celebrações, devoções, catequese e o cemitério contam com a organização de lideranças leigas, as quais atuam de forma autônoma ao clero, mesmo que este último tenha uma importância simbólica no processo de vivência religiosa da comunidade.

A carência de sacerdotes foi compensada pela participação leiga. Na ausência do padre, as tarefas de organizar a catequese, zelar pela capela, rezar as orações fúnebres, batizar os recém-nascidos, dirigir a parte propriamente religiosa da festa do padroeiro, abençoar os doentes e as colheitas e celebrar as cerimônias

¹⁵⁷ De Boni, 1992, p. 236.

dominicais eram delegadas a um leigo que contava com prestígio moral e social na comunidade¹⁵⁸.

Também é importante destacar que a experiência histórica das capelas diferia das formas tradicionais de administração religiosa do Brasil. Não se assemelhava à paróquia, pois essa instituição dependia de um ato da autoridade eclesiástica e cuja direção era confiada a um padre nomeado pelo bispo. Diferenciava-se, também, da grande fazenda monocultura, construída e sustentada pelo proprietário. A capela foi uma construção social que contou com certa autonomia da comunidade em relação à Igreja, cuja organização contou com a participação dos colonos na elaboração de metas, escolha de dirigentes, e foi alicerçada na igualdade dos membros, na pequena propriedade, na policultura e no trabalho familiar.

Para Luis Alberto De Boni, a capela, em linguagem teológica moderna, foi uma Comunidade Eclesial de Base (CEB)¹⁵⁹. Apesar de essa analogia parecer inapropriada na medida em que as CEBs pertencem ao processo de renovação pastoral ocorrido a partir da década de 1960, e a capela ser uma produção social e religiosa dos imigrantes europeus, no final do século XIX, a participação efetiva dos leigos nas capelas é “similar” ao papel desempenhado pelos leigos nas CEBs. No entanto, é pertinente destacar que o catolicismo praticado pelo imigrante era de caráter sacramental, diferentemente do brasileiro, baseando-se na missa, na confissão e na comunhão. A concepção religiosa ligava-se ao templo e ao sacerdote. Dessa forma, a capela, mesmo sendo gerida pelos colonos, pelos leigos,

¹⁵⁸ De Boni, 1992, p. 237.

¹⁵⁹ De Boni, 1992, p. 237.

sofria influência significativa do padre, que em última instância “coordenava” as atividades desenvolvidas pelos leigos na capela e na própria comunidade¹⁶⁰.

O que aproxima as duas experiências sem dúvida é o caráter associativo. Tanto as Comunidades Eclesiais de Base¹⁶¹ como as capelas são espaços sociais cujas atividades eram pensadas e executadas de forma coletiva, associada entre os integrantes da instituição. No entanto, ao comparar as CEBs com a experiência das capelas, deve-se considerar a inscrição desta última no modelo de cristianismo romanizado europeu, o qual foi trazido pelos colonos italianos e alemães; portanto, diferenciando-se do catolicismo tradicional brasileiro.

O catolicismo romanizado foi trazido pelos imigrantes italianos e alemães de seus países de origem. Distinguiu-se do catolicismo tradicional por seu aspecto sacramental, por sua maior identificação com a teologia e a liturgia oficiais, por um fatalismo mitigado e por seu clericalismo, que fazia do sacerdote o centro da vida religiosa e da estrutura paroquial. Essa religiosidade girava em torno dos temas da saúde e da salvação. Entre os alemães, a vida social e religiosa tinha por centro a comunidade, dela tendo sido um esteio imprescindível. Entre os italianos, despontam a reza do terço e as devoções a Maria e a uma série de santos protetores, como se vê nas inúmeras capelas e capitéis. Para ambos, a religião foi o principal, senão o único meio de reconstrução da sociabilidade, de afirmação da identidade e de defesa contra as ameaças do meio social e natural (Gaiger, 1994, p. 107).

A análise da contribuição da Igreja para a formação do MST não deve deixar de considerar a cultura na qual o Movimento está inserido e da qual é representativo. Na realidade, são esses elementos culturais que contribuem para a organização das ações sociais do Movimento. Essa relação entre elementos culturais-religiosos e atores sociais, de acordo com José de Souza Martins, insere-se no contexto cotidiano das populações do campo, no qual o sagrado e o profano se mesclam. “O religioso e o não religioso estão combinados na mentalidade do homem comum, embora ele mesmo os hierarquize segundo seus próprios critérios

¹⁶⁰ Costa, 1998, p. 171.

¹⁶¹ Sobre a história e o funcionamento das Comunidades Eclesiais de Base, ver Andrade, 2005.

culturais. É na perspectiva dessa combinação-separação de senso comum que o discurso religioso eclesiástico tem ou não sentido” (Martins, 1989, p. 25).

Nesse sentido, a religiosidade dos grupos fundantes do MST, em especial no episódio da Encruzilhada Natalino e da Fazenda Anonni, relaciona-se com o catolicismo romanizado dos colonos¹⁶². Explica-se, dessa forma, a relevância do fator religioso na concepção do Movimento. Apesar das enormes contradições econômicas e sociais, o “ingrediente” capaz de delinear a formação do MST foi a experiência religiosa do grupo, em especial o catolicismo romanizado trazido pelos imigrantes europeus. Nessa perspectiva, o trabalho de Sérgio Sauer é elucidativo. A sua análise sobre a religiosidade praticada nos assentamentos e acampamentos do MST, sobretudo no sul do país, salienta a persistência de práticas e concepções típicas do catolicismo tradicional, precisamente num ambiente em que a ação pastoral renovada vem procurando alterar esse quadro. Os sacramentos são vistos indubitavelmente como formas de reconciliação individual com Deus, ficando o seu valor subordinado à intermediação sacerdotal. A presença na missa muitas vezes é justificada como obrigação ou pela tradição¹⁶³.

O estudo de Sérgio Sauer¹⁶⁴ do catolicismo praticado nos assentamentos e acampamentos do MST salienta que no caso do Rio Grande do Sul, mais precisamente na região de Ronda Alta, que engloba os assentamentos localizados nos municípios de Ronda Alta e Sarandi, região que originou o Movimento, a figura do padre na celebração do batismo é indispensável¹⁶⁵. Quando questionados da relação dos sacramentos com a luta pela terra, boa parte dos sem-terra demonstrou

¹⁶² Benincá, 1987.

¹⁶³ Sauer, 1993.

¹⁶⁴ Este estudo foi realizado em assentamentos e acampamentos do MST, nos Estados do Mato Grosso, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

¹⁶⁵ Sauer, 1993, p. 30.

que não tinha noção do que se tratava tal relação. Sendo que, na área de Ronda Alta, os entrevistados fizeram alusão do batismo com a luta, enfatizando a idéia de que o batismo simboliza o compromisso com a vida¹⁶⁶. Essa concepção é explicada por Sauer (1993, p. 37) da seguinte forma:

Certamente, esta possibilidade de resposta, diante da necessidade de responder uma questão difícil, se torna mais fácil visto que a prática eclesial, na preparação e celebração do sacramento do batismo, historicamente, tem insistido muito na dimensão comunitária do mesmo (mesmo que esta opção não tenha sido a mais valorizada na pergunta sobre a razão da celebração do batismo).

Outro elemento indicativo da relação do catolicismo tradicional, no caso da região do Alto Uruguai o catolicismo desenvolvido a partir da colonização dos imigrantes europeus, é a percepção do sem-terra da contribuição da Igreja para a reforma agrária e organização inicial do Movimento, na qual o relevante apoio empregado pela Igreja ao MST se fez basicamente a partir de serviços tradicionais da Instituição: o sacerdote e a paróquia¹⁶⁷.

Essa prática religiosa presente no MST foi um importante elemento na constituição do Movimento. A experiência religiosa do grupo – catolicismo romanizado dos imigrantes – serviu como ponto de contato entre os sem-terra e os agentes de pastoral, os quais tiveram o papel de mediação política. Na Encruzilhada Natalino, chama a atenção o destaque do religioso na organização do acampamento. Ao redor da cruz, os acampados reuniam-se para rezarem na “Hora da Ave Maria”, e é nesse momento que eram repassadas informações sobre o

¹⁶⁶ Sauer, 1993, p. 37.

¹⁶⁷ Sauer, 1993, p. 53.

conjunto do Movimento. Além disso, era em torno da cruz que ocorriam as assembléias e as grandes manifestações do acampamento¹⁶⁸.

Outro elemento que merece destaque é a comunidade. A tradicional organização da Igreja em comunidades, capelas, se revelou uma importante experiência histórica dos fiéis, capaz de contribuir na constituição do Movimento. Percebe-se que os acampados, tanto da Encruzilhada Natalino como da Fazenda Anonni, tomaram contato com o conflito agrário e com o processo de preparação prévio do acampamento nas capelas, onde se reuniam para desenvolverem as práticas religiosas tradicionais, como, por exemplo, estudos bíblicos, novenas, rezas, celebrações e missas¹⁶⁹.

Na análise da relação do catolicismo característico dos imigrantes europeus e a formação do MST, não se pode deixar de tratar da experiência associativa dos colonos. Como foi apresentado anteriormente, as capelas de certa forma expressam uma experiência de organização social, já que em seu entorno se estruturava a vida social da comunidade. A articulação e mobilização da comunidade no sentido de transpor alguma demanda objetiva, como, por exemplo, a construção da capela, o mutirão para colheita ou a realização de alguma obra de infra-estrutura da localidade, só eram possíveis por causa das relações associativas e solidárias do grupo.

Na realidade, a Igreja cumpriu um papel crucial na “disseminação” da cultura associativa nas colônias. No início do XX, precisamente em 1900, foi fundada a Associação Rio-Grandense de Agricultores, para enfrentar questões que envolviam a vida das colônias:

¹⁶⁸ Hoffmann, 2002.

¹⁶⁹ Hoffmann, 2002, p. 106.

a) estratégia de ocupação das novas fronteiras de colonização. Delineou-se uma estratégia para orientar a ocupação das novas fronteiras, na qual se observava a necessidade dos católicos de se reunirem em comunidades confessionalmente identificadas e homogêneas. As colônias também deveriam apresentar as dimensões mínimas para comportarem uma igreja, uma escola e os demais equipamentos comunitários básicos.

b) Para solucionar a dificuldade de financiamento da expansão das colônias, criou-se um sistema de crédito voltado para os imigrantes, inspirado na experiência alemã das sociedades do tipo Raiffeisen, que também haviam sido instituídas na Argentina com êxito¹⁷⁰.

Além da originalidade das propostas do encontro, as quais, de acordo com Rambo (1998, p. 80), “representaram a semente que iria gerar, nas décadas seguintes, uma pujante rede de instituições de crédito, conhecidas com o nome de Caixas Rurais”, o Congresso de fundação da Associação Rio-Grandense de Agricultores possuía um fato revelador do envolvimento da Igreja com as idéias relacionadas ao associativismo nas colônias: tratava-se de um encontro de católicos.

A preocupação da Igreja com as questões econômicas e sociais relativas às zonas de colonização no Rio Grande do Sul fazia parte da tradição da Instituição em organizar a população rural. Coerente com essa história, em 1961, lideranças católicas fundaram a Frente Agrária Gaúcha¹⁷¹.

A Frente Agrária Gaúcha (FAG) foi criada pelo Episcopado Gaúcho, e caracterizava-se por ser um movimento social de agricultores cristãos preocupado com a promoção do campo. A FAG, por quase duas décadas de atividades,

¹⁷⁰ Rambo, 1998, p. 3-276.

¹⁷¹ Harres, 2007, p. 251.

caracterizou-se como um instrumento de intervenção da Igreja gaúcha no meio rural, empenhando-se em duas frentes:

- a) promover, através de sindicatos, cooperativas, associações comunitárias, cursos, seminários, congressos, etc. para os agricultores que, segundo sua ótica, se encontravam em situação de pobreza, de abandono, de exploração;
- b) constituir-se numa força de resistência e combate às ideologias e organizações contrárias à ordem ideológica e política estabelecida¹⁷².

De fato, a presença da Igreja, através da FAG, no meio rural foi relevante para o propósito da Igreja de manter e ampliar sua influência sobre a população rural, em meio ao contexto de disputa ideológica com outras organizações sociais, como, por exemplo, o Movimento dos Trabalhadores Rurais (MASTER), que se caracterizava pela utilização de acampamentos como forma de pressão social e política para efetivar-se a reforma agrária. Como fruto da intervenção da FAG, em 1963, foi criada a Federação dos Agricultores na Agricultura (FETAG/RS)¹⁷³.

Animada pelo espírito de combate à ameaça do comunismo, em voga na década de 1960, sobretudo após a Revolução Cubana, a Igreja gaúcha esforçou-se para combater o MASTER, “como uma estratégia ideológica de manter o domínio e controle sobre os pequenos produtores rurais e os sem-terra” (Gehlen, 1983, p. 85). Para isso, ressalta Gehlen (1983, p. 86), que a Igreja

[...] propunha, através da FAG, como alternativa no campo sócio-econômico, a melhoria das condições de vida, através do aumento da produtividade pela adoção de uma tecnologia mais moderna e sofisticada, a qual seria operacionalizada via cooperativas, sindicatos e facilidade de

¹⁷² Gehlen, 1983, p. 84.

¹⁷³ Gehlen, 1983, p. 85.

crédito e via uma reforma agrária. Esta, porém, teria caráter conservador, no sentido de conceber uma redistribuição das terras, mantendo a propriedade individual como forma de posse e uso. Essa distribuição seria complementada com outras medidas de caráter educacional e através da assistência técnica e creditícia, com objetivo de mudar a forma de produzir, atendendo às necessidades atuais do movimento do capital.

A ação da Igreja no sentido de defender uma espécie de modernização produtiva e organizativa da pequena agricultura – aliada a uma reforma agrária que não alterasse o caráter da propriedade privada, privilegiasse terras públicas, terras ociosas e grandes latifúndios – tinha como mote a melhora das condições de vida da população rural. Essa modernização apregoada era híbrida e defendia a alteração na área econômica; no entanto, expressava a manutenção das características sociais na área rural, resguardando, dessa forma, a centralidade da família, a qual não possuía alteração de seu papel basilar na vivência da fé cristã, apesar da modernização econômica.

Outro fato interessasse é que a alta hierarquia da Igreja do Estado do Rio Grande do Sul, coerente com a tradição da Doutrina Social, questionou a política agrária dos governos dos militares, em especial após 1968, por impedir o desenvolvimento do homem¹⁷⁴. Como exemplo dessa postura crítica, Iakoi (1996, p. 75) destaca:

Em julho de 1968, realizou-se o encontro da Regional Sul 3 da CNBB sobre a importância da Reforma Agrária. O resultado do encontro traduziu-se numa carta enviada ao Presidente Costa e Silva pedindo a aplicação do Estatuto da Terra na parte que diz respeito à Reforma Agrária (arts. 16 e 30). Pela carta, assinada por D. Vicente Scherer, D. Aloísio Lorscheider e mais doze bispos, a Igreja do sul defendia a formação de uma vigorosa classe média rural, constituída por propriedades familiares. Em defesa dessa proposta, relembra aos militares que o compromisso de Castelo Branco com a reforma agrária estava colocado no texto que embalava os fundamentos do Estatuto da Terra.

¹⁷⁴ Martins, 1989, p. 29.

Sem dúvida, a formação do MST relaciona-se ao papel histórico da Igreja na região sul, não somente enquanto instituição, mas através da prática pastoral do catolicismo desenvolvido nas zonas de colonização, que alicerçou uma profunda vinculação da população rural com a religião. Essa ligação, esse modelo de catolicismo, foi o elemento que serviu de suporte para a organização e mediação dos agentes de pastoral que expressam a nova prática evangelizadora.

3.4 A Teologia da Libertação e as Igrejas brasileira e mexicana

No processo de contribuição da Igreja Católica para a formação do MST e do Neozapatismo, destaca-se o apoio de religiosos e agentes de pastoral, os quais estabeleceram uma atuação baseada na história da Doutrina Social da Igreja, “inaugurada” pelo Papa Leão XIII, possuindo interface com o histórico de produção de documentos autorizados pelo Vaticano a respeito de questões sociais da comunidade mundo. É importante destacar que a posição da Igreja em relação a atores sociais não foi monolítica, ou seja, não apoiou de forma unânime atores coletivos na luta pela democracia e direitos sociais e econômicos na América Latina; houve setores que apoiaram regimes autoritários, como, por exemplo, o apoio empregado por amplos setores da Igreja ao Regime Militar na Argentina e Chile, nas décadas de 1970 e 1980.

De outra parte, o próprio Vaticano desencadeou uma ofensiva para conter a proliferação da Teologia da Libertação, questionando o trabalho de teólogos e

religiosos, sendo expoente dessa intervenção da instituição o célebre processo a que foi submetido o teólogo Leonardo Boff junto à Congregação para a Doutrina da Fé, ex-Santa Inquisição, em virtude da publicação do livro *Igreja: Carisma e poder*, o qual questionava e propunha mudanças na estrutura da Igreja romanizada. Apesar da ligação histórica da hierarquia da Igreja com as elites latino-americanas, a atuação de segmentos da Igreja junto aos Movimentos ocorreu dentro da perspectiva da Doutrina Social da Igreja, existindo, portanto, a identificação dos agentes de pastoral e sacerdotes com o posicionamento oficial da Igreja sobre questões sociais. Ou seja, o posicionamento oficial da Igreja, do Vaticano, sobre as questões sociais, sobretudo sobre as conseqüências do capitalismo liberal, foi utilizado por agentes de pastoral e sacerdotes no desenvolvimento de atividades junto aos Movimentos e por teólogos para a sistematização e legitimação da Teologia da Libertação.

Nesse sentido, Martinho Lenz afirma que um aspecto importante do envolvimento da Igreja com a reforma agrária e o MST é a consciência da Igreja de que a dimensão ética e a promoção da justiça social constituem parte integrante de sua missão pastoral¹⁷⁵. Já a Igreja de Chiapas, reunida em encontro diocesano, destaca que a atuação pastoral na perspectiva da vida digna e justa das comunidades é inspirada na Doutrina Social da Igreja¹⁷⁶.

O movimento de segmentos internos contribuiu com alterações significativas na doutrina e na teologia cristã. Parte relevante desse processo, a partir da década de 1960, na Igreja Latino-Americana, a Teologia da Libertação representou a

¹⁷⁵ Lenz, 2002.

¹⁷⁶ **Diocesi** de San Cristóbal de Las Casas, 2000, p. 88.

sistematização teológica da ação pastoral renovadora, representativa da cultura e religião popular.

Por outro lado, é atribuída à Teologia da Libertação uma profunda influência do marxismo, a qual desvia o trabalho pastoral de sua verdadeira prerrogativa: o exercício da fé. No entanto, de fato, o que ocorre é apenas a utilização de alguns conceitos da teoria marxista na análise da sociedade latino-americana. Para Enrique Dussel, o marxismo que marcou a Teologia da Libertação foi o da sociologia latino-americana da “dependência”, constituída por Fernando Henrique Cardoso, Theotonio dos Santos e Faletto, entre outros, a qual, através de sua crítica ao funcionalismo e ao desenvolvimento, possibilitava a compreensão dos mecanismos de dominação econômica da América Latina¹⁷⁷.

O relacionamento entre a sistematização da Teologia da Libertação com a teoria da dependência deve-se ao contexto histórico em que as representações e as práticas da Teologia da Libertação intensificaram-se: a internacionalização do capital e a pobreza. Diante desse processo, o marxismo “aparece aos olhos dos teólogos da libertação como a explicação mais sistemática, coerente e global das causas dessa pobreza” (Löwy, 1991, p. 95). A necessidade de conhecer a fundo o processo de geração das desigualdades sociais, na América Latina, aproximou os teólogos da libertação da teoria da dependência. Assim, a análise que demonstrava que a miséria, o subdesenvolvimento, as desigualdades sociais crescentes, os regimes militares não tinham como causa o “feudalismo” ou a modernização insuficiente, mas sim a estrutura do capitalismo dependente, é incorporada pelos teólogos da

¹⁷⁷ Dussel, 1999, p. 494.

libertação¹⁷⁸, explicando, dessa forma, a origem sociológica dos pobres, do Povo de Deus.

É indiscutível a aproximação existente entre a Teologia da Libertação com o marxismo. Mas qual marxismo? Para Enrique Dussel, os teólogos da libertação assumem “certo” tipo de marxismo, excluindo, assim, outras expressões do mesmo. Nesse sentido, nenhum dos teólogos da libertação aceita o “materialismo dialético”, nem o materialismo de Engels na dialética da natureza, nem o de Lênin, Bukarin ou Stalin como filosofia. Logo, Marx é aceito e adotado como crítico social, ou seja, um Marx “humanista”, não-dogmático, nem economicista, nem materialista ingênuo¹⁷⁹.

Outro teólogo que descarta as concepções do marxismo ortodoxo na correspondência com a Teologia da Libertação é Gustavo Gutiérrez, cujo trabalho é influenciado por José Carlos Mariátegui¹⁸⁰, o que confere à sua concepção de marxismo um caráter aberto, criativo, adaptado à realidade latino-americana, e distante de qualquer interpretação eurocêntrica do processo de transformação social da América Latina.

Segundo Mariátegui, o marxismo não é um corpo de princípios de conseqüências rígidas, iguais para todos os climas históricos e todas as latitudes sociais. Para Mariátegui, o materialismo histórico é antes de tudo, como para muitos hoje na América Latina, um método de interpretação histórica da sociedade. Não obstante, Mariátegui o anteviu, só uma práxis revolucionária suficientemente vasta, rica e intensa, e com a participação de homens e mulheres provindos de diversos horizontes, pode criar as condições de uma teoria fecunda (Gutiérrez, 1976, p. 148-147).

¹⁷⁸ Löwy, 1991, p. 100.

¹⁷⁹ Dussel, 1999, p. 492-493

¹⁸⁰ O trabalho do intelectual peruano José Carlos Mariátegui questionou as teorias revolucionárias estranhas à realidade latino-americana. Defendia a análise da realidade socioeconômica e político-cultural como ponto de partida para a construção de teorias identificadas com a realidade da América Latina. Para aprofundar o exame das concepções de Mariátegui, ver Mariátegui, 2000.

Assim, com esse caráter “criativo” adaptado da realidade latino-americana, utilizou-se os conceitos e análises marxistas para compreender o processo de dominação da América Latina, utilizando a teoria da dependência, a qual ajudou os teólogos a considerarem a necessidade de romperem com a estrutura de dominação sociopolítica como única forma de superação das demandas socioeconômicas e políticas da população¹⁸¹.

Contudo, a adesão às teses da dependência não significou a aproximação de teorias identificadas com concepções dogmáticas e com experiências de regimes socialistas marcados pela ausência de democracia. Nesse sentido, Gustavo Gutiérrez destaca que somente com o socialismo a América Latina efetivará sua libertação; no entanto, salienta que não sabe qual forma precisa de socialismo adotar, mas deve ser democrático, pois esse sistema está mais de acordo com os princípios cristãos de verdadeira fraternidade, justiça e paz¹⁸².

É pertinente destacar que a apropriação de categorias de análise do marxismo e, em especial, da denominada sociologia da dependência por parte da Teologia da Libertação ocorreu no campo teórico, abstrato, ou seja, no processo de sistematização dos teólogos, o qual dialeticamente entrou em contato com os mediadores do trabalho pastoral: agentes de pastoral e sacerdotes. Na realidade, a Teologia da Libertação é a reflexão teórico-teológica do processo de renovação religiosa do catolicismo latino-americano, o qual emergiu de baixo, a partir da ação “espontânea” de leigos e religiosos na luta pela organização da sociedade civil frente

¹⁸¹ Gutiérrez, 1976, p. 133.

¹⁸² Gutiérrez, 1976, p. 173.

aos governos autoritários e à realidade socioeconômica excludente da América Latina¹⁸³.

A conjuntura de formação da Teologia da Libertação foi marcada pela mobilização social e agitação política em torno da questão do desenvolvimento da América Latina. Nesse contexto, o debate apontava para vários caminhos: revolução socialista, desenvolvimento baseado na industrialização, rompimento dos laços de dependência da região com o capitalismo desenvolvido, revolução burguesa. Dessa forma, a luta pela reforma agrária, por direitos, por democracia e por melhores condições de vida estimulou parte da população a participar da cena política para disputar projetos sociopolíticos. Assim, essa atmosfera de conflito social atinge a Igreja, substanciando a renovação pastoral e teológica, que será denominada de Teologia da Libertação, na década de 1960, pelos teólogos que estudaram o fenômeno.

Nesse sentido, o trabalho de Scott Mainwaring é elucidativo, pois considera que o processo de renovação pastoral da Igreja brasileira tem como antecedentes históricos a Ditadura Militar, que implementou projetos de modernização da agricultura que afetaram a região Amazônica, degradando as condições de vida da população local, restringiu a cidadania, e a existência de movimentos ligados à Ação Católica, como, por exemplo, a Juventude Operária Católica, que após o golpe de 1964 passou a ter uma posição anticapitalista, e a influência do Concílio Vaticano II sobre as lideranças progressistas da Igreja, as quais passaram a ter também como referência às suas atividades pastorais as conclusões Conciliares¹⁸⁴.

¹⁸³ Sobre o tema da formação da Teologia da Libertação, ver: Gutiérrez, 1976, 1984; Richard, 1985.

¹⁸⁴ Mainwaring, 2004, p. 148-151.

O trabalho dos teólogos consistiu na reflexão da práxis pastoral disseminada na América Latina, a qual, uma vez “estruturada”, nutriu dialeticamente o trabalho pastoral. Nessa perspectiva de análise, Leonardo Boff é mais enfático, afirmando que a relação existente entre a Teologia da Libertação e o marxismo é meramente instrumental. A primeira utiliza-se de conceitos do marxismo para compreender a complexidade sociológica e histórica da miséria e dos caminhos para superá-la.

Na Teologia da Libertação o marxismo nunca é tratado por si mesmo mas sempre a partir e em função dos pobres. Situado firmemente do lado dos pequenos, o teólogo interroga Marx: “Que podes tu nos dizer da situação de miséria e dos caminhos de sua superação?” Aqui se submete o marxista ao juízo do pobre e de sua causa e não o contrário. Por isso, a Teologia da Libertação usa o marxismo de modo puramente instrumental. Não o venera como venera os Santos Evangelhos. E nem sente a obrigação de dar conta aos cientistas sociais do uso que faz das palavras e idéias marxistas (se as usa corretamente ou não) a não ser aos pobres, à sua fé e esperança e à comunidade eclesial (Boff, 1986, p. 45-46).

Em síntese, a Teologia da Libertação, para Leonardo Boff, vale-se de forma livre de algumas indicações metodológicas do marxismo relevantes à compreensão do universo do oprimido, tais como a importância dos fatores econômicos, a atenção à luta de classes e o poder mistificador das ideologias, inclusive religiosas. Logo, os teólogos da libertação possuem uma relação crítica frente ao marxismo.

Marx (como qualquer outro marxista) pode sim ser companheiro de caminhada, mas jamais pode ser ‘o’ guia. “Porque um só é o nosso guia, o Cristo” (Mt 23,10). Se assim é, para um teólogo da libertação o materialismo e ateísmo marxistas não chegam a ser sequer uma tentação (Boff, 1986, p. 46).

A Teologia da Libertação compreende que a alteração do status social do oprimido depende exclusivamente de sua própria intervenção autônoma no meio social. Nas conclusões da Conferência de Puebla, foi destacado o compromisso da Igreja Católica em contribuir para a formação de condições subjetivas para o

incremento da organização popular, a qual era indispensável para a mudança da realidade social excludente. Esse processo é denominado de promoção humana.

A promoção humana implica atividades que ajudam a despertar a consciência do homem em todas as suas dimensões, a valer-se de si mesma para ser protagonista do próprio desenvolvimento humano e cristão. Ela educa para a convivência, dá impulso à organização, fomenta a comunicação (sic!) cristã dos bens, ajuda de modo eficaz a comunhão e a participação (CELAM, 1979, p. 157).

De forma emblemática, a Igreja Católica rompe com as concepções do Concílio de Trento (1545-1563)¹⁸⁵, com o Concílio Vaticano II, adequando-se à conjuntura mundial de efervescência política e cultural do período. Enquanto paradigma, a opção preferencial da Igreja latino-americana pelos pobres não é uma elaboração exclusiva das conferências episcopais citadas, mas representa o diálogo da teologia oficial com a religião popular latino-americana.

Assim, como movimento religioso, a Teologia da Libertação pretende adequar a Igreja Católica Latino-Americana à realidade social e cultural autóctone. Esse processo, que vem de baixo, da cultura popular, conjugado com o movimento interno da Igreja para adequar-se ao contexto da sociedade e da economia da década de 1960, repercute na hierarquia da Igreja, com a constituição do Concílio Vaticano II (1962); da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Medellín, Colômbia (1968); e da III Conferência do Episcopado Latino-Americano, em Puebla, México (1979).

A partir do Concílio Vaticano II, da II e III Conferência do Episcopado Latino-Americano, houve uma ruptura “oficial” da Igreja latino-americana com a teologia

¹⁸⁵ Convocado pelo Papa Paulo III, o Concílio de Trento foi “provocado” pela Reforma Protestante ocorrida no século XVI. O objetivo do Concílio era estabelecer a reação da Igreja Católica Romana à Reforma Religiosa; assim, o Concílio reafirmou a doutrina cristã e determinou a criação de seminários para a formação dos sacerdotes e a criação de um catecismo com os pontos fundamentais da Doutrina Católica.

tradicional, identificada com a mentalidade colonizadora. Podemos dizer que amplos setores da alta hierarquia da Igreja passaram a se identificar com as camadas subalternas latino-americanas, que eram fustigadas em sua realidade social e econômica pelo capital.

A simples missão de evangelizar foi redimensionada ao considerar como essencial no processo de professar a fé cristã o conhecimento e a valorização da cultura popular. Ou seja, o trabalho pastoral com os oprimidos tem de partir do diagnóstico da sua linguagem, conforme enfatiza o documento da III Conferência Episcopal: 'Será a evangelização um trabalho de pedagogia pastoral, no qual o catolicismo popular seja assumido, purificado, completado e dinamizado pelo Evangelho. E por isso é necessário conhecer os símbolos, a linguagem silenciosa, não verbal do povo" (CELAM, 1979, p. 151).

Portanto, a partir dessa inclinação, os agentes de pastoral e sacerdotes identificados com os conceitos da Teologia da Libertação, legitimados pela hierarquia da Igreja latino-americana, aprofundaram o processo de aproximação com a realidade social das camadas menos favorecidas. Passaram a organizar e participar de suas mobilizações contra as conseqüências do processo de modernização conservadora e expansão do capitalismo internacional na América Latina.

A Teologia da Libertação tornou-se uma referência para a organização de movimentos sociais e a participação política dos oprimidos, na medida em que agentes de pastoral intensificaram o trabalho pastoral de conscientização e organização política a partir da legitimação da institucionalidade da Igreja. Conectados a esse fenômeno, cristãos e cristãs, organizados em grupos

denominados Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)¹⁸⁶, refletem sobre o Evangelho e a sua correspondência com a participação protagonista e sociotransformadora da população pobre na sociedade.

O contexto histórico que promoveu a Teologia da Libertação divide-se em fatores externos e internos à Igreja latino-americana. Conforme exposto até o momento, em relação aos acontecimentos internos, destaca-se o processo de debate e constituição do Concílio Vaticano II e as Conferências Episcopais de Puebla e Medellín, e a existência de setores da Igreja desejosos de mudança teológico-pastoral. Já na dimensão externa, a Igreja, na América Latina, contou com o ambiente político favorável às mobilizações populares na defesa de projetos de desenvolvimento social baseados na autonomia política e econômica da região. Nesse ambiente de efervescência sociopolítica, estão inscritos a Revolução Cubana, os movimentos de direitos humanos, de democratização e movimentos sociais organizados em torno das demandas causadas pela modernização das estruturas econômicas na região, tais como o problema do acesso à terra, a pauperização da população do campo e a deterioração das condições de vidas nas cidades, em decorrência do processo acelerado e não-controlado da urbanização.

Animados por essa realidade, agentes de pastoral, padres, religiosos e religiosas estabelecem uma prática pastoral, em especial a partir da década de 1960; prática que, ao ser analisada por teólogos, passa a ser denominada Teologia da Libertação. Para Enrique Dussel, essa mudança no trabalho pastoral da Igreja significou a renovação do “compromisso político da Igreja com o povo latino-

¹⁸⁶ As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) são organismos ecumênicos que congregam basicamente leigos em torno da vivência da fé cristã e da organização da intervenção social do grupo na sociedade, através da participação em associação de moradores, sindicatos e partidos políticos. Sobre as CEBs, ver: Ruiz, 1997; Andrade, 2005.

americano” (Dussel, 1986, p. 39-40), pelo qual a Igreja deveria atuar na perspectiva de mudanças estruturais na realidade da América Latina.

Essa nova prática pastoral surge tendo como característica de intervenção político-pastoral a organização das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e dos Círculos Bíblicos. Para Leonardo Boff, esses dois espaços desenvolveram uma reflexão de fé denominada de Teologia da Libertação, a qual confronta a fé cristã com o contexto de opressão social e política da comunidade de fiéis¹⁸⁷. Por outro lado, Leonardo Boff salienta que a Teologia da Libertação possui três níveis, o profissional, que é o campo de atuação próprio dos teólogos, que basicamente refletem sobre a experiência concreta das comunidades; o nível pastoral, que é exercido através da mediação de padres, religiosos, religiosas e agentes de pastoral; e o nível popular, vivenciado na base da Igreja, nas Comunidades Eclesiais de Base¹⁸⁸. Independentemente dos três níveis da Teologia da Libertação considerados pelo autor, percebe-se que a Teologia da Libertação constitui-se numa nova experiência pastoral, marcada por representações de fé vivenciadas nas comunidades através das CEBs e dos Círculos Bíblicos.

Enquanto inovação da práxis pastoral, realça-se a metodologia inspirada na análise da realidade sociopolítica que se divide em três etapas distintas, mas correspondentes: o denominado método Ver, Julgar e Agir. O primeiro momento, o ver, consiste na análise da realidade e da origem da exploração do oprimido, identificando os principais fatores causais dos problemas sociais enfrentados pela população pobre. Já o segundo momento, o julgar, examina as questões levantadas no momento anterior, à “luz” da interpretação bíblica, procurando perceber qual é o

¹⁸⁷ Boff, 1986, p. 23.

¹⁸⁸ Boff, 1986, p. 24-30.

plano divino em relação ao povo pobre. Por último, o agir: após a problematização da realidade enfrentada pelo grupo ou comunidade e de sua interpretação inspirada pela Bíblia, é o momento reservado ao estabelecimento de ações concretas com o objetivo de superar a opressão de acordo com o plano de Deus¹⁸⁹.

A interpretação bíblica é fundamental ao processo de “fazer” das novas formas de representação pastoral. Chamada por Leonardo Boff de hermenêutica da libertação, essa leitura bíblica enfatiza os temas mais relevantes aos pobres, como, por exemplo, a profecia do mundo novo, o Reino dado aos pobres, a Igreja da comunhão total e a libertação da casa da escravidão¹⁹⁰. Entre as características da hermenêutica da libertação, é pertinente destacar:

- a) a leitura da Bíblia ocorre como a leitura de um livro de vida, e não como um livro de histórias; busca-se nela o sentido textual, mas em função do sentido atual;
- b) a hermenêutica libertadora busca descobrir e ativar a energia transformadora dos textos bíblicos. Trata-se de produzir uma interpretação que leve à mudança da pessoa e da história;
- c) a releitura teológico-política da Bíblia acentua, sem reducionismos, o contexto social da mensagem. Coloca cada texto em seu contexto histórico para, desse modo, fazer uma tradução adequada, não-literal, dentro de nosso próprio contexto histórico. Assim, por exemplo, a hermenêutica da libertação enfatiza o contexto social de opressão em que viveu Jesus e o contexto político de sua morte na cruz¹⁹¹.

¹⁸⁹ Boff, 1986, p. 39-44.

¹⁹⁰ Boff, 1986, p. 51.

¹⁹¹ Boff, 1986, p. 53-54.

Também é oportuno observar que a leitura bíblica representativa da nova prática pastoral prioriza alguns textos bíblicos, aqueles que melhor servem de chave de compreensão do contexto socioeconômico desfavorável às camadas subalternas da América Latina. Vejamos quais são:

- a) o Êxodo, porque trata do processo de libertação político-religiosa de uma massa de escravos que se torna, pela força da Aliança divina, Povo de Deus;
- b) os Profetas, por sua defesa do Deus libertador, sua denúncia vigorosa das injustiças, sua reivindicação dos direitos dos pequenos e seu anúncio do mundo messiânico;
- c) os Evangelhos, pela centralidade da pessoa divina de Jesus, com sua mensagem do Reino, sua prática libertadora e sua morte e ressurreição;
- d) os Atos dos Apóstolos, por tratarem do ideal de uma comunidade cristã liberta e libertadora;
- e) o Apocalipse, por descrever de forma coletiva e simbólica a luta do Povo de Deus perseguido contra todos os monstros da história¹⁹².

A metodologia descrita da nova prática de trabalho pastoral é materializada de forma efetiva, em especial, nas Comunidades Eclesiais de Base, círculos bíblicos e na pastoral popular. O novo significa não somente uma forma inovadora de trabalho pastoral, mas também uma “nova” concepção de Igreja, na qual as comunidades cristãs constituem a base real para que a Igreja seja o Povo de Deus,

¹⁹² Boff, 1986, p. 54-55.

ou seja, uma instituição não centrada na hierarquia, mas na articulação das comunidades¹⁹³.

Analisando a dimensão da Teologia da Libertação relacionada ao trabalho de pastoral popular, toma relevo o caso paradigmático do processo de formação da Comissão Pastoral da Terra – CPT. Criada em pleno Regime Militar, em 1975, a Comissão Pastoral da Terra nasce como um serviço da Igreja na defesa dos interesses da população pobre do campo brasileiro, sobretudo da Amazônia e do Sul do país, a qual sofria os efeitos sociais do projeto de modernização da agricultura desenvolvido pelos Governos Militares. Em sua origem, com o enfrentamento com a Ditadura Militar, a Pastoral teceu uma postura de não apenas defender os atingidos negativamente pelo modelo agrário do governo, mas de articular as diversas experiências de organização social que existiam naquele contexto, mas de forma isolada¹⁹⁴.

A questão-chave era a articulação dos diversos atores sociais ligados à Igreja que exerciam um trabalho pastoral junto à população camponesa. A partir dessa constatação, um grupo de padres, religiosos e leigos percorreu o país com o objetivo de contatar os bispos mais sensíveis à questão popular e colocar a seguinte provocação:

Olha, vocês são os únicos privilegiados, livres da prisão e da violência direta, e nesse momento a realidade está exigindo de vocês um posicionamento. Está na hora de se posicionarem claramente em relação ao que está acontecendo. É tempo de dizerem uma palavra em relação à forma como está sendo exercido o poder aqui nesse país. E, ao mesmo tempo, além da crítica, expressar claramente o apoio e o comprometimento de vocês com a pastoral popular e com todos os oprimidos que se organizam para alcançar sua libertação (Poletto, 1985, p. 132).

¹⁹³ Boff, 1986, p. 84-85.

¹⁹⁴ Poletto, 1985, p. 131.

Fruto desse diálogo com os bispos, ocorreu um encontro desses membros do clero que resultou na publicação de diversos textos de caráter de denúncia, análise e compromisso da Igreja. Assim, foram publicados os textos *Ouvi os clamores do meu povo*, referente à realidade do Nordeste; *Marginalização de um povo: o grito das Igrejas*, que tratava do contexto do Centro-Oeste; e *Y-Juca-Pirama*, que analisa a questão indígena¹⁹⁵.

Na reunião seguinte desse grupo de bispos, a idéia de articulação da Igreja frente ao Regime Militar foi reforçada e passou-se a investir na articulação não só do episcopado, mas também de todos os segmentos que desenvolviam algum tipo de trabalho pastoral, tanto do clero como de leigos. Assim, em 1974, em Salvador, aconteceu o I Encontro de Articulação, no qual foi criada uma comissão que se reuniria posteriormente diversas vezes com o objetivo de realizar um mapeamento dos trabalhos populares desenvolvidos por agentes da Igreja em todo país. Concretamente, ao final do processo de análise, a comissão sugeriu que seria mais adequado, em virtude da complexidade de atividades existentes e da dimensão geográfica do Brasil, seguir com a articulação dos agentes da Igreja a partir de áreas específicas, como, por exemplo, o meio urbano, o meio rural e os povos indígenas. Nesse contexto, tendo como referência a experiência estabelecida pela pastoral indigenista que acabaria constituindo o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), foi fundada a Comissão Pastoral da Terra, na cidade de Goiânia, em 1975, com o objetivo de ser um organismo permanente de articulação e de assessoria da população camponesa¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Poletto, 1985, p. 132.

¹⁹⁶ Poletto, 1985, p. 132-133.

Na realidade, a Comissão Pastoral da Terra constituiu-se a partir do apoio de bispos, padres e religiosos, tanto que sua organização em dioceses e paróquias ocorreu na medida em que possuíam uma boa “acolhida” do bispo responsável pela diocese ou do padre responsável pela paróquia¹⁹⁷.

O trabalho da Pastoral, basicamente, na década de 1970 e início da década de 1980, caracterizou-se pela organização de segmentos excluídos socialmente no campo, como, por exemplo, os sem-terra. Nesse trabalho, construiu uma metodologia, a qual era aplicada por equipe (local e regional) de agentes de pastoral, baseada no estímulo à autonomia intelectual e política do povo organizado; na adequação do trabalho pastoral à realidade em que a Pastoral estava inserida – assim, no Sul podia atuar junto aos colonos sem-terra; em outras regiões do país, o trabalho de organização social era junto a trabalhadores rurais sem haver contradição alguma –; na democratização da base – por exemplo, no Sul as atividades de organização de acampamentos de sem-terra passavam pela estratégia educativa que, através de encontros nas comunidades, instigava a “palavra” dos colonos, para externarem seus problemas e em seguida construir o planejamento das ações do grupo e a escolha de representantes para articularem ações com outros grupos, no nível de paróquias, municípios e regiões¹⁹⁸.

De forma sucinta, pode-se dizer que a metodologia de intervenção da Comissão Pastoral da Terra orientava-se pela ação concreta pensada, a qual era planejada e avaliada coletivamente. A ação é o momento de estabelecimento da conscientização do grupo e de lideranças. Nesse sentido, Cândido Grzybowski chama a atenção para a articulação da categoria ação e coletivo no trabalho da

¹⁹⁷ Grzybowski, 1985, p. 257.

¹⁹⁸ Grzybowski, 1985, p. 269-270.

Pastoral: “Forja-se a vontade coletiva na ação, dando legitimidade à organização e às lideranças que surgem. Os líderes são, então, ‘trabalhados’, isto é, fazem-se os mais diferentes cursos, atendendo às necessidades do movimento e ao desenvolvimento das lutas” (Grzybowski, 1985, p. 271).

Em 1981, no encontro da Pastoral para tratar sobre o impacto social e ambiental da construção de barragens, ocorrido no município de Cascavel, no Estado do Paraná, a orientação político-pedagógica da Comissão Pastoral da Terra é sintetizada nos seguintes termos:

- a) utilizar a estrutura de que dispomos: trabalhos da Igreja: padres, pastores, irmãs, leigos engajados, o trabalho da CPT e as lideranças sindicais;
- b) formar grupos de reflexão e organizar reuniões nas comunidades atingidas, para maior conscientização e descoberta de lideranças;
- c) utilizar roteiros (subsídio escrito) para conscientização geral;
- d) formar assembléias de todos os representantes das comunidades ou linhas;
- e) fazer assembléias de todos os representantes e também de todos os atingidos em momentos especiais;
- f) elaborar roteiros e documentos, que devem voltar às bases para discussão, críticas e sugestões (permanente processo de avaliação da luta);
- g) promover reuniões permanentes das equipes;
- h) fazer levantamento da realidade: cadastramento, pesquisas, etc.;
- i) fundamentar a luta na liderança dos próprios expropriados.

As Comunidades Eclesiais de Base enquanto uma representação pastoral identificada com a Teologia da Libertação, no Brasil, como em toda América Latina, se tornaram um espaço de mediação política da intervenção social, ou seja, o estudo bíblico servia como meio de conscientização dos indivíduos e de organização da ação política dos populares. Outro símbolo dessa nova práxis religiosa é o método de trabalho utilizado pelas lideranças das CEBs: ver, julgar e agir. Os estudos e as discussões acerca da realidade socioeconômica da América Latina partiam da identificação dos problemas e da conjuntura, analisavam-na conforme as reflexões bíblicas e elaboravam as atividades a serem executadas pelo grupo naquele contexto. Configura-se, assim, a idéia de autonomia e conquista da libertação social e religiosa da população empobrecida, ou seja, a libertação é compreendida como a superação dos problemas socioeconômicos que envolvem a população pobre da América Latina.

As CEBs implementaram uma nova forma de tratar a política. Conforme Fernando Calderón¹⁹⁹, as Comunidades Eclesiais de Base são organizações que lutam contra formas tradicionais de fazer política e que se chocam com as tradições centralistas e verticalistas das próprias tendências partidárias e estatais. De fato, estabeleceu-se um conflito entre duas concepções de política: a prática tradicional, alicerçada na alienação da cidadania da população pelos segmentos hegemônicos do Estado, e os grupos opositores a essa realidade, os quais faziam a luta política na perspectiva de conquistar direitos sociais e democratizar o Estado.

As CEBs foram um espaço relevante para a socialização política e a construção da organicidade dos grupos subalternos. Nesses microespaços, eram

¹⁹⁹ Calderón, 1995, p. 107.

desenvolvidos os conceitos de autonomia e de libertação a partir de leituras de passagens bíblicas e da análise da problemática social na qual os integrantes estavam inseridos.

No México, as práticas religiosas relacionadas com a Teologia da Libertação correspondem às características da Igreja mexicana. Tradicionalmente conservadora, a Igreja no México, com o Concílio Vaticano II, foi submetida ao debate interno da Igreja internacional no período, do qual emergiram duas alas: a tradicional, ou integrista, e a renovadora, ou progressista²⁰⁰.

Para Jesús García, o caráter eminentemente conservador da Igreja Mexicana corresponde a fatores históricos: a hostilidade do Estado e o isolamento em decorrência da auto-suficiência da Igreja na formação do clero, o qual dificulta a renovação teológica da Igreja. Não obstante, avalia que a tendência da hierarquia de bloquear mudanças propostas por setores progressistas ocorre em virtude do modelo de Igreja adotado, a neocristandade, o qual prioriza a relação da Instituição com as camadas dominantes²⁰¹.

No entanto, apesar desse traço conservador recorrente na história da Igreja mexicana, em meio ao contexto do Concílio Vaticano e das Conferências Episcopais de Medellín e de Puebla, setores progressistas tiveram suas posições fortalecidas e lograram mudanças na “percepção” da Igreja em relação a questões sociais do país. Essa nova conjuntura eclesial, analisada por Victor Gabriel Muro enquanto uma reação política da Igreja mexicana, inaugurou-se a partir de pronunciamentos, suscitados após as mobilizações estudantis na França e no México, em 1968, de organizações eclesiais em favor de mudanças na Instituição e na sociedade. A

²⁰⁰ Fazio, 1994, p. 71.

²⁰¹ García, 1985, p. 380.

capacidade da Igreja de moldar-se ao contexto de modernização socioeconômica da sociedade mexicana, a partir da metade do século XX, de acordo com Víctor Gabriel Muro, era mais perceptível na dimensão regional. Nesses espaços, a Instituição transformou-se, de conservadora ou passiva frente às mudanças, em um agente ativo entre os diferentes atores sociais²⁰².

Num ambiente onde prevalecia o discurso eclesial conservador, as novas práticas pastorais se “fortaleceram” com o advento do Concílio Vaticano II, o qual legitimou a nova práxis pastoral emergente, baseada na interação com movimentos sociais e demandas populares²⁰³.

A Teologia da Libertação, no México, vincula-se às disputas locais. Chiapas é uma pertinente alusão a essa característica. A Diocese de San Cristóbal de Las Casas, liderada pelo Bispo Dom Samuel Ruiz, envolve-se na defesa da cultura e dos direitos das comunidades indígenas de Chiapas. Expressão dessa relação de respeito, o documento do Terceiro Sínodo Diocesano da Diocese de San Cristóbal de Las Casas afirma a relação de respeito da Igreja em relação às culturas indígenas locais.

Este Tercer Sínodo Diocesano afirma la ríqueza de la diversidad cultural de los que viven en nuestro territorio. Nos referimos tanto a las culturas indígenas hayenses y zoques, que son de las más antiguas, así como a las culturas mestizas y a las de los pueblos negros. Nuestra Iglesia las respeta y valora grandemente, ya que todas ellas son esfuerzos por humanizarse y por responder al mundo, a la humanidad y a Dios (Diocesi de San Cristóbal de Las Casas, 2000, p. 19).

Concretamente, as Comunidades Eclesiais de Base são uma expressão da Teologia da Libertação. No México, de acordo com Enrique Dussel, as Comunidades

²⁰² Muro, 1991, p. 155.

²⁰³ Muro, 1991, p. 170.

Eclesiais de Base constituíram um relevante meio pelo qual a Igreja “organizou” a população pobre em milhares de comunidades para suplantar os problemas socioeconômicos e enfrentar as camadas dominantes²⁰⁴. No Brasil, não foi diferente. As Comunidades Eclesiais de Base surgiram no início da década de 1960 como uma tentativa da Igreja de estabelecer vínculos mais eficazes com a população pobre, em especial nas áreas rurais, onde a carência de sacerdotes e a realidade social árida estimularam o clero a fomentar a organização dos leigos²⁰⁵. Conforme Viola e Mainwaring (1987, p. 138), as Comunidades Eclesiais de Base congregaram cerca de dois milhões de pessoas no Brasil, na primeira metade da década de 1980,

tornando-se conhecidas por sua abordagem pedagógica, que enfatizava a participação, a comunidade e ideais igualitários. Durante o período mais repressivo do Regime Militar brasileiro (1968-1974), foram as Cebbs virtualmente as únicas organizações populares capazes de desenvolver perspectivas políticas críticas.

A discussão acerca de sua importância pastoral e política é complexa. Para Leonardo Boff, as CEBs são um espaço que valoriza a autonomia como valor. Uma Comunidade Eclesial e Base

[...] significa mais que um instrumento mediante o qual a Igreja atinge o povo e o evangeliza. É uma forma nova e original de se viver a fé cristã, de se organizar a comunidade ao redor da Palavra, dos sacramentos (quando é possível) e dos novos ministérios exercidos por leigos (homens e mulheres) (Boff, 1994, p. 29).

Na nova forma de exercício da fé, os cristãos partícipes das CEBs desenvolvem também uma nova distribuição do poder na comunidade. Nesse sentido, Boff (1994) chama a atenção para o caráter participativo e a descentralização do poder nas comunidades. De outra parte, Castor Ruiz, ao analisar a autonomia pastoral e política desenvolvida pelos leigos nas CEBs,

²⁰⁴ Dussel, 1986, p. 87.

²⁰⁵ Viola e Mainwaring, 1987, p. 137.

ênfatiza que o imaginário de autonomia popular existente nas Comunidades origina-se nas estruturas de longa duração que permaneceram “ao longo do tempo em diversos grupos sociais, especialmente nas classes populares, através da religiosidade popular, de suas manifestações e formas de organização” (Ruiz, 1997, p. 30). Em síntese, destaca o processo de constituição das CEBs, intimamente ligado à cultura popular e à história de organização social latino-americana. Assim, as CEBs não são um fenômeno restrito apenas a processos de renovação pastoral da Igreja, mas estão inscritas numa dimensão maior: a sociedade civil organizada.

Se a Teologia da Libertação significa a modernização e a racionalização teológico-pastoral da Igreja latino-americana, as CEBs, ao serem um instrumento desse processo de renovação, rompem com o imaginário conservador da religião popular²⁰⁶.

3.5 A Igreja e a questão social

A relação da Igreja com os movimentos sociais, em especial o Neozapatismo e o MST, é complexa, constituindo-se numa relação política perpassada por questões econômicas, sociais e culturais. Por isso, perceber os antecedentes históricos relacionados ao posicionamento da Igreja a respeito de problemas sociais, em especial da questão agrária, é fundamental para compreendermos realmente o

²⁰⁶ Ruiz, 1997, p. 20.

processo de formação do Neozapatismo e do MST e sua imbricação com atividades pastorais desenvolvidas no sul do Brasil e no estado de Chiapas, no México.

No Brasil, a partir da segunda metade do Século XX, a preocupação da Igreja com temas relativos ao campo, como, por exemplo, a reforma agrária, toma voz institucional. Não se quer dizer que antes desse período não houvesse interesse da Instituição pelo tema, mas se tratava de outra conjuntura. A partir da década de 1950, houve uma mobilização das populações rurais em torno da reforma agrária, sobretudo sob influência de novos atores sociais, cabendo aos comunistas o papel de protagonistas na disputa pelo “controle” da população pobre do campo com a Igreja.

Na realidade, a partir da década de 1950, a Igreja apóia a reforma agrária. No entanto, esse apoio consiste em duas fases bem distintas. No período anterior a 1964, a preocupação motiva-se pela prevenção às agitações que ameaçavam o campo²⁰⁷. Com esse sentido, o Bispo Dom Inocêncio Engelke, de Campanha (Minas Gerais), em 1950, inaugura a primeira proposta de reforma agrária da Igreja no Brasil com o documento “Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma agrária”, o qual sistematizou as discussões da Primeira Semana Ruralista da Diocese de Campanha, que contou com a participação de 60 párocos rurais, 250 fazendeiros, mais de 270 professoras rurais, e religiosos e religiosas. O documento chama a atenção para a necessidade de melhoria das condições de vida da população no campo, através da participação do trabalhador nos lucros da empresa agrícola e do acesso à propriedade privada. Caso contrário, se a Igreja não perceber o perigo iminente da penetração de agitadores no meio rural, o documento

²⁰⁷ Lenz, 2002, p. 598.

sentencia: “Já perdemos os trabalhadores das cidades. Não cometamos a loucura de perder, também, o operariado rural” (CNBB, 1981a, p. 43-53).

Não obstante essa inquietação, a II Assembléia Ordinária da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), por meio do documento *A Igreja e a reforma agrária*, em 1954, ressalta a pertinência de uma reforma agrária na vida rural, em especial no que diz respeito à posse e ao uso da terra e aos meios de vida da população rural, com o objetivo de fixar o homem à terra como seu proprietário. O documento apresenta o conceito de reforma agrária elaborado pela CNBB, o qual consiste no conjunto de medidas que modificam o atual estatuto jurídico-social da propriedade rural, tendo como objetivo

[...] vincular o homem a terra como seu proprietário; possibilitar em larga escala o acesso à terra àqueles que estejam aptos a se tornar proprietários e criar condições para que o homem obtenha, pela posse e uso adequado da terra, os meios de proporcionar uma existência digna a si e à família, sem ferir as legítimas exigências do bem comum (Paiva, 1985, p. 88).

Outro elemento histórico importante no processo de desenvolvimento da compreensão e ação da Igreja sobre a questão agrária no Brasil foi o I Encontro dos Bispos do Nordeste. Reunidos em Campina Grande (PB) durante dois dias, no mês de maio de 1956, o encontro substanciou o Movimento Nordeste, ou seja, “o conjunto do comportamento político que configurou a união regional entre as classes subalternas, setores médios e certas frações da classe dominante” (Paiva, 1985, p. 89). A essência do documento é o discurso sobre o Nordeste explorado, subdesenvolvido, e a proposta de um projeto de industrialização, via alteração da estrutura agrária²⁰⁸. Cabe destacar que a repercussão do encontro se fez ecoar não somente na sociedade, mas também sobre o Estado; diretrizes elaboradas no

²⁰⁸ Paiva, 1985, p. 89.

encontro foram incorporadas pelo governo JK. Conforme Albert Hirschman, as autoridades eclesiais receberam a sanção da Presidência da República para a execução de vários projetos para comunidades por meio de grupos de trabalho, compostos por representantes de diferentes agências. Esses grupos de trabalho ocupavam-se com projetos que iam desde o abastecimento e a purificação da água na cidade de Campina Grande, no sertão, até a melhor utilização de açudes e projetos de povoamento agrícola²⁰⁹. Sem dúvida, a Operação Nordeste, denominação desse movimento que envolveu o poder público federal e a Igreja, embrião da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), tem como um dos elementos constitutivos o I Encontro dos Bispos do Nordeste²¹⁰.

Já no II Encontro dos Bispos do Nordeste, realizado em Natal, em 1959, o conjunto do Episcopado da região considerou grave a situação da população habitante na área rural, em virtude do atraso técnico e da concentração fundiária e da insuficiência de crédito. Para alterar tal realidade social, os bispos sugeriram, entre diversas propostas, a fixação do homem ao meio através do lote agrícola e que os usineiros da Zona da Mata:

a) permitam que parte de áreas de terras dessas usinas, localizada perto das casas dos trabalhadores e porventura não-coberta de canaviais, seja por eles utilizada na produção de gêneros de alimentação básica para eles e para suas famílias; b) as usinas, tendo em vista o aproveitamento racional econômico das áreas não-trabalhadas com a cultura da cana, realizem, diretamente, explorações de outras culturas, especialmente produtos de alimentação, possibilitando, assim, melhorar o sistema de abastecimento da Zona da Mata e a fixação de trabalhadores na área do açúcar; c) haja esforço ainda bem maior por parte de determinados usineiros no sentido de humanizar as condições de vida desse grande grupo de menos afortunados da população trabalhadora rural da economia da agroindústria do açúcar, em certos casos, a viverem em condições terrivelmente difíceis (CNBB, 1981c, p. 93).

²⁰⁹ Hirschman, 1965, p. 104.

²¹⁰ Paiva, 1985, p. 90.

Contudo, as considerações da Igreja sobre a reforma agrária, diante da crescente influência do Partido Comunista e das Ligas Camponesas no interior do nordeste, a partir de 1961, ressaltam o caráter defensivo da Igreja, cuja preocupação central de manter sua influência na sociedade torna secundária a preocupação com a questão agrária. Fato indicativo dessa alteração, a Comissão Central da CNBB, em uma reunião extraordinária, em 3 e 5 de outubro de 1961, sob a presidência de D. Jaime de Barros e com a presença do núncio apostólico, D. Armando Lombardi, elaborou a declaração *A Igreja e a situação do meio rural brasileiro*. No documento, uma ausência chama a atenção: a referência ao sistema de posse e uso da terra e à reforma agrária²¹¹. Ao passo que destacava a necessidade de integrar a agricultura brasileira ao ritmo do desenvolvimento nacional, enfatizando os seguintes aspectos:

- a) melhoramento das condições de infra-estrutura;
- b) transformações nas técnicas de produção;
- c) aproveitamento de mão-de-obra liberada pela modernização;
- d) promoção de uma política econômica, abrangendo o regime fiscal, o crédito, os seguros sociais, o controle dos preços e o desenvolvimento das indústrias de transformação, a modernização dos estabelecimentos agrícolas;
- e) reafirmação do estabelecimento familiar como ideal de estabelecimento agrícola;
- f) apoio à organização profissional dos agricultores;
- g) eliminação das disparidades regionais²¹².

²¹¹ Paiva, 1985, p. 96.

²¹² CNBB, 1981d, p. 122-125.

Em tom de disputa com o PCB e as Ligas Camponesas, apoiou o fortalecimento da presença da Igreja no meio rural através da Juventude Católica Rural (JAC) e da Liga Eleitoral (LEC); da sindicalização; das Frentes Agrárias e do Movimento de Educação de Base (MEB)²¹³. Além de alertar e exortar o clero a assumir uma postura ativa no combate aos comunistas,

Os comunistas, no campo como na cidade, não se interessam realmente pelas soluções. Ao contrário: para eles, quanto pior, melhor. Mas o fato mais grave que denunciemos é que os agitadores vermelhos, em várias frentes, preparam-se para a tática de guerrilha de acordo com os melhores exemplos cubanos ou chineses. Assim como não podemos parar no mero anticomunismo simplista e contraproducente, não podemos ser ingênuos a ponto de entregar-nos a grandiosos planos de recuperação econômico-social dos meios rurais, esquecidos da retaguarda e dos flancos invadidos pelos guerrilheiros. Em cada diocese, caberá à perspicácia do pastor descobrir os meios práticos de defender o trabalho (CNBB, 1981d, p. 127).

A CNBB, em 1963, pronuncia-se na defesa da reforma agrária, ao apoiar a emenda constitucional que permitia a desapropriação por interesse social com indenização total ou parcial em dinheiro ou em títulos da dívida pública²¹⁴. Cabe destacar que esse posicionamento não teve caráter unânime do episcopado; formou-se um pequeno grupo contrário à reforma agrária e discordante das posições oficiais da CNBB, liderado pelos bispos D. Proença Sigaud e D. Castro Mayer²¹⁵.

No decorrer do Regime Militar, em especial a partir de 1980, a Igreja brasileira transita de uma postura defensiva a uma mais ativa em relação aos temas sociais, sobretudo no que tange à reforma agrária. Investida de uma intervenção social proativa, a Igreja entra em conflito com o Estado; segundo Martinho Lenz, esse choque ocorreu em virtude de a Igreja discordar do caráter do Estado (militar-tecnocrático), que defendia critérios de modernização e racionalização no trato da

²¹³ CNBB, 1981d, p. 126.

²¹⁴ CNBB, 1981e.

²¹⁵ Lenz, 2002, p. 600.

questão agrária²¹⁶. Contrapondo-se à modernização socioeconômica em andamento pelo Regime Militar, a Igreja evoca o direito natural e a dignidade da pessoa humana para defender os direitos humanos como anteriores a qualquer ordenamento jurídico do Estado. Enquanto uma amostra precisa da incompatibilidade da concepção de política encarnada pela Igreja com o modelo de desenvolvimento econômico do Regime Militar, o qual negligenciava os direitos humanos, destaca-se o documento elaborado pela 15ª Assembléia Geral da CNBB, *Exigências cristãs de uma ordem política*, que enfatiza a “clara precedência de humanos, individuais e sociais, baseados no direito natural, portanto anteriores a qualquer ordenamento jurídico e que esse ordenamento apenas reconhece, não cria” (CNBB, 1977). Também se observa, no posicionamento da Igreja frente ao Estado, a defesa de uma nova ordem social baseada nos valores de justiça e solidariedade. Lenz (2002, p. 601) sintetiza a concepção dessa nova sociedade da seguinte forma:

A Igreja dizia ter consciência de agir motivada por uma visão de fé inspirada no testemunho cristão. Sob o influxo da inspiração brotada do Concílio Vaticano II e do posicionamento das Conferências do Celam²¹⁷, os documentos desse período se destacam por uma visão antropológica, que tem em vista o homem todo; por uma doutrina social, baseada numa visão filosófica e transcendente da vida humana, desembocando num projeto de sociedade, orientado a uma ampla transformação econômica e social, tendo como base e meta o ser humano, dando prioridade ao trabalho sobre o capital, unindo políticas de crescimento com políticas sociais e participativas.

Motivada pelas disputas de terras entre posseiros e os latifundiários, nas quais a Igreja se fazia presente, sobretudo na Amazônia e no sul do Brasil, onde a Igreja “acompanhava” o contencioso que envolvia a organização de sem-terras que se negavam a aderir ao programa governamental de colonização da Amazônia e o apoio de agentes de pastoral e de padres e religiosos e religiosas à organização de

²¹⁶ Lenz, 2002, p. 601.

²¹⁷ O autor refere-se às Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979), nas quais a Igreja firma a opção preferencial pelos pobres e sua leitura da realidade social à luz de uma ética cristã, libertadora e evangelizadora.

meeiros e trabalhadores do nordeste, a 18^o Assembléia Geral da CNBB produziu o documento *Igreja e Problemas da Terra*²¹⁸. Na primeira parte do documento, os bispos fazem uma crítica contundente ao modelo de modernização do campo implantado no país a partir de 1973, que resulta na concentração do capital e do poder, advertindo:

[...] desejo incontrolado de lucros leva a concentrar os bens produzidos com o trabalho de todos nas mãos de pouca gente. Concentram-se bens, o capital, propriedade da terra e seus recursos, concentrando-se ainda mais o poder político, num processo cumulativo resultante da exploração do trabalho e marginalização social e política da maior parte do nosso povo (CNBB, 1980, p. 142).

Em decorrência desse processo, as populações constituídas por trabalhadores rurais que “não conseguem continuar como posseiros, arrendatários, colonos, parceiros, moradores transformam-se em proletários, em trabalhadores à procura de trabalho, não só no campo, mas na cidade” (CNBB, 1980, p. 144).

Na segunda parte, a abordagem caracteriza-se pelo cunho doutrinal. Os bispos reafirmam a concepção da Igreja referente à propriedade, a qual entende a terra como um dom de Deus em benefício de todos, fazendo alusão à doutrina de Santo Tomás, segundo a qual a apropriação individual é um dos meios para realizar a destinação universal dos bens a todos. Também fazem menção ao Concílio Vaticano II e citam uma afirmação de João Paulo II: “Sobre toda a propriedade privada pesa uma hipoteca social” (CNBB, 1980, p. 150).

Essa parte do documento não se restringe à análise doutrinal ampla do problema agrário brasileiro; faz considerações objetivas acerca do modelo agrário que estava em desenvolvimento no país. Os bispos estabeleceram a diferenciação

²¹⁸ CNBB, 1980.

entre terra de exploração e terra de trabalho: a primeira objetiva gerar lucros, explorando trabalho alheio ou pela especulação; a segunda é vista como terra possuída e trabalhada pelo que nela reside e não é terra para explorar os outros nem para especular²¹⁹. O documento menciona o fato de a terra de trabalho ser um direito popular de propriedade familiar, tribal, comunitária e de posse, e ressalta a relevância social das formas de produção alternativas ao modelo capitalista enquanto uma experiência social que respeita a dignidade humana e os direitos dos trabalhadores.

Formas de propriedade, alternativas à exploração capitalista, abrem claramente um amplo caminho, que viabiliza o trabalho comunitário, até em áreas extensas, e a utilização de uma tecnologia adequada, tornando dispensável a exploração do trabalho alheio. Há no país uma clara oposição entre dois tipos de propriedade. De um lado, o regime que leva o conflito aos lavradores e trabalhadores rurais, que é a propriedade capitalista; de outro, aqueles regimes alternativos de propriedade, mencionados antes, que estão sendo destruídos ou mutilados pelo capital: o da propriedade familiar, como os lavradores do sul e de outras regiões; o da posse, no qual a terra é concebida como propriedade de todos e cujos frutos pertencem à família que nela trabalha, regime difundido em todo país e, sobretudo, na Amazônia Legal; a propriedade tribal e comunitária dos povos indígenas e de algumas comunidades rurais (CNBB, 1980, p. 152).

Aprofundando a análise acerca da realidade social do campo brasileiro, os bispos enfatizam a função social da denominada propriedade privada da terra, a qual se opõe ao conceito de propriedade capitalista. Segundo os bispos, a propriedade privada da terra “é usada como instrumento do próprio trabalhador e de sua família, ou cultivada pelo proprietário com mão-de-obra assalariada, tendo função social e respeitando os direitos fundamentais do trabalhador”, ao passo que a propriedade capitalista notabiliza-se “como instrumento de exploração do trabalho alheio” (CNBB, 1980, p. 151).

A terceira parte do documento é marcada pelo tom de proposição e

²¹⁹ CNBB, 1980, p. 151.

mobilização da Igreja diante do quadro de deterioração da dignidade humana em virtude da modernização agrícola. Os bispos assumem sete compromissos pastorais: submeter terras possuídas pela Igreja a um estudo quanto ao seu uso adequado; denunciar as situações abertamente injustas e as violências que se cometem no campo; apoiar os esforços por uma autêntica reforma agrária; defender as legítimas aspirações dos trabalhadores urbanos; condenar tanto o capitalismo como o coletivismo marxista; aprofundar as comunidades eclesiais de base, rurais e urbanas; e vivenciar o Evangelho²²⁰.

O documento conclui com o alerta dos bispos para o risco de novas formas de colonialismo que venham “atropelar os direitos dos humildes em cuja defesa assumimos o nosso compromisso de pastores” (CNBB, 1980, p. 155). O documento ilustra a ameaça do desenvolvimento de novas formas de neocolonialismo referindo-se aos grandes projetos de produção de grãos na região centro-oeste do país. Vejamos:

Entre essas formas de neocolonialismo denunciadas por João Paulo II, aparece hoje como ameaçadora uma organização da economia internacional que defere ao Brasil e a outras nações subdesenvolvidas a função de fornecedoras de alimentos e matérias primas de origem agrícola às nações que controlam aquela economia. Nesse contexto, grandes estratégias intensivas de capital reforçariam a condição de dependência da economia brasileira e haveria de precipitar o processo de proletarização dos nossos homens do campo (CNBB, 1980, p. 155).

Finalizando o texto, os bispos destacam que, para alterar a realidade de injustiça e exploração do trabalho da maioria do povo, é necessário mudar a mentalidade e a estrutura de funcionamento de nossa sociedade, pois, enquanto

[...] o sistema político-econômico estiver a favor dos lucros do pequeno número de capitalistas, e enquanto o modelo educacional servir de instrumento de manutenção desse sistema, inclusive desestimulando a

²²⁰ CNBB, 1980, p. 155.

vida rural e seus valores, então não terá solução verdadeira a situação de injustiça e de exploração do trabalho da maioria (CNBB, 1980, p. 156).

Em relação ao México, a análise da Igreja e de sua relação com as questões sociais apresenta diferenças marcantes em relação à da Igreja brasileira, sobretudo de questões relativas ao campo, como, por exemplo, reforma agrária, organização econômica e políticas da população camponesa. Parte significativa da intervenção social da Igreja é marcada pelo conflito com o Estado mexicano, o qual se caracteriza pelo liberalismo desde a independência do país, aprofundando esse perfil com a Revolução Mexicana. Efetivamente, como determinante do Estado liberal, a Igreja Católica teve bens e propriedades confiscadas, no processo de independência e da Revolução Mexicana, tendo sua influência social praticamente circunscrita ao campo religioso²²¹.

Nesse sentido, Roberto Blancarte²²² aponta que, em meados da década de 1930, a discussão entre Igreja e Estado baseava-se no caráter da educação no país. O Estado aplicava na íntegra o artigo 3º da Constituição Federal, o qual estabelece a educação e proíbe instituições religiosas de dirigirem escolas primárias²²³. Opondo-se ao monopólio da educação pelo Estado, a Igreja reivindicava o direito natural, concedido por Deus, de zelar pela educação dos homens²²⁴.

No entanto, essa animosidade entre Igreja e Estado, acentuada a partir da Revolução Mexicana de 1914, é atenuada na década de 1940. A partir de 1938,

²²¹ Casanova, 1972.

²²² Blancarte, 1992, p.43.

²²³ O Artigo 3º estabelece que “La enseñanza es libre; pero será laica la que se dé en establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria, elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna corporación religiosa, ni ministro de algún culto, podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia oficial. En los establecimientos oficiales se impartirá gratuitamente la enseñanza primaria”. Constituição Federal dos Estados Unidos Mexicanos, 1917, p. 149-161.

²²⁴ Blancarte, 1992, p. 45.

abre-se uma nova fase nas relações do clero com o Estado, denominada de *modus vivendi*. Esse período caracterizou-se pela junção de interesses da Igreja e do Estado. Essa nova situação não foi fruto do acaso, mas fruto da estratégia e ação do episcopado mexicano, em meados da década de 1940, a qual consistia na aproximação do Estado mediante a identificação de pontos convergentes entre as duas instituições: o combate ao comunismo e a visão nacionalista de desenvolvimento²²⁵.

Na realidade, a cooperação mútua, *modus vivendi*, foi salutar tanto para a Igreja quanto para o Estado. A Igreja, ao aceitar as teses sociais da Revolução Mexicana expressas na Constituição de 1917²²⁶, permite o controle do Estado sobre as organizações camponesas e de trabalhadores. Em contrapartida, recebeu maiores garantias e maior liberdade para exercer suas atividades. Por sua vez, o Estado se beneficiou do apoio eclesial, na medida em que viabilizou uma maior estabilidade social, com o apoio da Igreja²²⁷.

Na década de 1950, a relação de cooperação entre Igreja e Estado entra em processo de decomposição. A partir de então, há um distanciamento entre os projetos de sociedade concebidos pelo Estado e pela Igreja. Como fator de afastamento das duas instituições, está a crescente crítica em relação às questões sociais decorrentes do projeto governamental. Nesse sentido, Roberto Blancarte destaca que a reorientação da postura eclesial corresponde à efetivação de dois processos: a percepção do contexto social, ou seja, a consciência por parte de

²²⁵ Blancarte, 1992, p. 106-109.

²²⁶ Em 1941, o Episcopado do México publicou uma Carta Pastoral Coletiva, na qual ressaltava a Doutrina Social da Igreja e reconhecia como relevante a legislação que regulava o trabalho e os direitos sociais, a qual fora constituída com a Revolução Mexicana, sobretudo o Artigo 123 da Constituição Federal. A partir desse pronunciamento, a Igreja deixa de disputar as massas populares com o Estado, estabelecendo uma nova fase de relacionamento com o Estado, menos conflituosa (Episcopado Mexicano. *Carta Pastoral Coletiva*. México, 1941. Apud Blancarte, 1992, p. 100).

²²⁷ Blancarte, 1992, p. 114.

setores do clero das injustiças do sistema capitalista, sobretudo do modelo de desenvolvimento mexicano, e a avaliação das vantagens e desvantagens obtidas a partir da relação de cooperação com o Estado²²⁸.

O governo do presidente Miguel Alemán (1946 a 1952) caracterizou-se pela inflação; pelo crescimento econômico desigual, ou seja, baseado na concentração de renda; e pela corrupção. Quando o modelo de desenvolvimento do governo Miguel Alemán deixa claro que não resolveria os problemas sociais históricos do México, como a desigualdade socioeconômica e as condições sociais precárias da população pobre do campo, a Igreja expressa um discurso crítico, o qual levaria ao rompimento do acordo com o Estado. De outra parte, findada a década de 1940 sem alterações significativas na Constituição Federal no que tange às limitações impostas ao exercício do magistério da Igreja na sociedade, como, por exemplo, o caráter laico da educação, a Igreja percebeu que a cooperação com o Estado não se traduzia em maior espaço para as atividades da Igreja; assim, reavaliou sua “parceria” com aquela instituição²²⁹.

Percebe-se que a “identificação” da Igreja mexicana com as questões sociais assume uma nova fase na década de 1950 e 1960, não apenas por questões internas ao país, como o aprofundamento dos problemas sociais com o modelo de desenvolvimento baseado no capital internacional, mas, em especial, pela influência do Concílio Vaticano II. A partir do Concílio, setores da Igreja local – até então isolados e sem condições objetivas para, através de sua intervenção, estabelecerem uma postura mais moderna para a Igreja mexicana – fortalecem-se na medida em que a Doutrina Social da Igreja serve como aporte teórico para iluminar a visão da

²²⁸ Blancarte, 1992, p. 117.

²²⁹ Blancarte, 1992, p. 118.

Instituição sobre as questões sociais, legitimando a ação dos setores progressistas do clero, os quais, nesse novo contexto eclesial, tiveram condições objetivas para desenvolverem atividades junto às populações empobrecidas, em especial as comunidades indígenas²³⁰.

É importante ressaltar o papel dos leigos no processo de mudanças no campo pastoral da Igreja. A ascensão dos leigos é motivada em parte pelo Concílio Vaticano II, que enfatiza a pertinência do leigo na Igreja. No México, como em vários outros países, a partir da década de 1950, proliferaram organizações de leigos ligados à Igreja, as quais, com o impacto do Concílio Vaticano II, passaram a reivindicar maior participação no processo de condução da estrutura da Igreja²³¹.

Conjugada à ação dos leigos, cria-se uma nova leitura do clero mexicano acerca da realidade social. Com a contribuição de teóricos intelectuais da Igreja européia, como o dominicano Louis Lebert, setores do clero passam a preocupar-se não somente com o modelo de desenvolvimento em si, mas com o poder de exclusão desse modelo, ou seja, o enfoque centra-se no excluído, o indivíduo à margem da economia.

Em síntese, a originalidade da nova abordagem não consistia apenas na “descoberta” da exclusão como um fenômeno socioeconômico, intrínseco ao modelo de desenvolvimento latino-americano, mas na maior ênfase à justiça que à caridade. Dito de outra forma, a inquietação do clero consistia na necessidade de encontrar uma solução integral às contradições sociais e econômicas da sociedade

²³⁰ Blancarte, 1992, p. 167.

²³¹ Blancarte, 1992, p. 214.

mexicana²³², bem como expressou o jesuíta Corro (1963, p. 656): “una solución completa que abarque lo cultural, lo econômico y lo social”.

A Carta Pastoral do Episcopado Mexicano sobre o desenvolvimento e integração do país é reveladora da nova orientação eclesial. Nesse documento, o Episcopado Mexicano faz uma análise de como era tratado o desenvolvimento, tendo como referência a Doutrina Social da Igreja, em especial a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Nesse sentido, chama a atenção para o dever da Igreja de posicionar-se acerca das questões sociais, defendendo uma ordem temporal que contemplasse também os menos favorecidos. “La obra de redención de Cristo, mientras que tiende de por sí a salvar a los hombres, se propone la restauración incluso de orden temporal” (Episcopado Mexicano, 1968, p. 412).

Na realidade, a Carta Pastoral do Episcopado Mexicano atualiza a compreensão da Igreja referente às questões sociais. De fato, essa modernização significou a ruptura do acordo com o Estado e o estabelecimento de uma ação pastoral mais envolvida com os problemas sociais agravados pela modernização capitalista, expressa pelo modelo de desenvolvimento baseado no capital internacional. Assim, de uma parte, o setor do Episcopado comprometido com as mudanças no campo pastoral criticava os cristãos que – baseados inclusive em documentos eclesiásticos do passado, que respondiam à exigência de seu tempo – mantinham uma visão cristã de mundo e de seus problemas que não correspondia ao contexto histórico da década de 1960²³³. Por outro lado, alterava sua posição sobre a reforma agrária, passando a considerá-la como uma exigência da justiça

²³² Blancarte, 1992, p. 213.

²³³ Episcopado Mexicano, 1968, p. 412.

social, uma vez que viabilizava o desenvolvimento nacional a partir da inclusão das massas camponesas e indígenas sem-terra²³⁴.

Pode-se ressaltar que a questão agrária é paradigmática na atualização da Igreja Mexicana no período do Concílio Vaticano II. Desde a Revolução Mexicana, um dos principais pontos de tensionamento entre Igreja e Estado é a questão agrária. A estrutura agrária do país foi profundamente alterada, sobretudo no governo de Lázaro Cárdenas, o qual contemplou as reivindicações dos camponeses, tais como partilha de terras e fortalecimento socioeconômico dos ejidos²³⁵.

Para a Igreja, a expropriação de terras, mesmo que para fins de reforma agrária, era condenável até o período da década de 1960. Em meio ao impacto social da Revolução Mexicana, a Igreja afirmava que o direito de propriedade foi outorgado por Deus aos homens para atender suas necessidades pessoais. Assim, o direito de propriedade, segundo essa concepção, tem caráter individual e social. A autoridade pública deve guiar-se pela lei natural e divina para determinar os limites da propriedade privada e da propriedade social. Dessa forma, a hierarquia da Igreja argumentava que o Estado não tinha o direito de dispor de forma arbitrária da propriedade nem de intervir na transmissão de bens por herança, porque, segundo a Doutrina Social da Igreja, o homem é anterior ao Estado²³⁶.

Um outro fato emblemático na percepção da Igreja sobre a realidade social do país: setores eclesiais atritam-se diretamente com o Estado. Em 1971, mediante a proliferação de movimentos guerrilheiros no país e da posição do governo federal de

²³⁴ Episcopado Mexicano, 1968, p. 409.

²³⁵ Altmann, 1992, p. 71.

²³⁶ Mariano, 1934, p. 4.

caracterizar seus participantes como delinqüentes comuns e sem ideologia²³⁷, a Igreja pronuncia-se sobre o tema. O arcebispo e sacerdotes da Diocese de Chihuahua declararam o desacordo com a posição do Governo Federal a respeito da guerrilha, a qual difundia a idéia de a guerrilha representar a união de indivíduos vinculados a assaltos e seqüestros, sem terem uma conotação ideológica. Para o arcebispo e sacerdotes, o desenvolvimento de movimentos guerrilheiros fazia parte de uma cadeia de violência motivada por problemas sociais: violência institucionalizada; violência de resposta e violência de repressão. Ou seja, o ponto de partida da violência era a desigualdade social, e a violência do Estado e dos latifundiários sobre as populações camponesas passava pela reação violenta desses segmentos, alimentando, dessa forma, a ação repressiva daquele²³⁸.

Em Chiapas, a Igreja, inserida numa realidade socioeconômica marcada por contradições sociais, conforme análise exposta na segunda seção, configurou uma ação pastoral e uma compreensão das questões sociais da região marcada pela formação pastoral na perspectiva do protagonismo sociopolítico dos indígenas. Segundo o próprio bispo da Diocese de San Cristóbal de Las Casas, D. Samuel Ruiz, a presença da Igreja em Chiapas, conjugada com a deterioração das condições de vida na área, provocou a mudança de mentalidades e permeou diversas organizações sociais, colocando os indígenas como “los sujetos de sus vidas” (Womack, 1998, p. 44).

Nomeado bispo em 1960, D. Samuel Ruiz de pronto realizou uma viagem pastoral para apropriar-se da realidade da diocese. Nesse momento, D. Samuel deparou-se com as principais demandas do trabalho da Igreja na região: as

²³⁷ Blancarte, 1992, p. 274.

²³⁸ Blancarte, 1992, p. 276.

péssimas condições de vida e a proliferação de igrejas evangélicas nas comunidades indígenas²³⁹. Para adequar a intervenção da Igreja a essa realidade, investiu-se na constituição de três escolas para a formação de catequistas indígenas; no entanto, o alto índice de desistência e os problemas de relacionamento entre os alunos de etnias diferentes substanciaram a reflexão das lideranças da diocese acerca do trabalho da Igreja com as comunidades indígenas.

Diante desse impasse, a dificuldade de diálogo e a aproximação efetiva da Igreja da cultura indígena, D. Samuel Ruiz percebe que o problema reside na própria estrutura eclesial, no seu desconhecimento da cultura indígena. Para superar essa alienação, propôs a Roma uma divisão da diocese que possibilitasse uma atenção maior às comunidades indígenas²⁴⁰. A nova organização consistia na abertura de duas novas sedes administrativo-pastorais, em Tuxtla e Tapachula, mas a originalidade desse novo modelo estava na centralidade de ações pastorais voltadas para questões sociais, cooperação com as igrejas evangélicas e missões de catequistas na região mais pobre da diocese: na Selva Lacandona²⁴¹.

Na realidade, as mudanças coordenadas por D. Samuel Ruiz centravam-se na ampliação e melhor penetração do trabalho pastoral nas comunidades indígenas, estabelecendo uma estrutura organizativa flexível, capaz de dar conta de uma população cristã distribuída num território de difícil acesso. De outra parte, a chave desse trabalho pastoral era o respeito à cultura indígena. O processo de reorganização da diocese partiu da constatação do bispo do distanciamento da estrutura eclesial do cotidiano dos indígenas. D. Samuel, em uma conversa com

²³⁹ Womack, 1998, p. 47.

²⁴⁰ Womack, 1998, p. 49.

²⁴¹ Womack, 1998, p. 51.

uma comissão de lideranças indígenas, fica desconsertado com as interrogações do grupo.

La primera fue si el Dios del obispo podía salvar solo almas o también cuerpos. La segunda dijo así: la palabra de Dios es como una semilla que se encuentra en todas partes, y... una semilla de salvación... ¿No podemos suponer que esas semillas se encuentran donde vivimos, en las montañas y selvas? ¿Por qué tenemos que venir a sus centros, a sus escuelas, para buscar esas semillas y cosecharlas? ¿Por qué no podemos hacerlo en nuestras propias comunidades? La tercera la dirigieron personalmente al obispo y a los misioneros: Ustedes han vivido con nosotros y compartido nuestras vidas. Nosotros les consideramos nuestros hermanos y hermanas. ¿Desean ustedes ser nuestros hermanos y hermanas para siempre? (Ruiz, apud Womack, 1998, p. 52-53).

É relevante observar que a preocupação de D. Samuel Ruiz com a nova configuração administrativo-pastoral da diocese não se nutriu por uma inclinação pessoal do bispo por questões administrativas, mas foi alimentada pelo próprio contexto da Igreja latino-americana. D. Samuel Ruiz participou da Conferência Episcopal de Medellín (1968), na qual a Igreja estabeleceu a opção preferencial pelos pobres, em comunhão com o Concílio Vaticano II. Nesse encontro, D. Samuel Ruiz foi escolhido para apresentar reflexão sobre a evangelização e a difusão da Palavra de Deus, na qual destacou as impressões colhidas e como pretendia atuar em sua diocese.

Los pobres no pueden ser evangelizados si nosotros somos propietarios de latifundios; los débiles y los oprimidos se alejan de Cristo si nosotros aparecemos como aliados de los poderosos; los analfabetas no podrían ser evangelizados si nuestras instituciones religiosas siguen buscando el paraíso de las grandes ciudades, y no los suburbios y las aldeas desheredadas (Ruiz, apud Womack, 1998, p. 55).

Tão emblemático na constituição ideológica e na compreensão de Igreja de D. Samuel Ruiz quanto a sua experiência de participar da Conferência Episcopal de Medellín foi a sua participação nas sessões do próprio Concílio Vaticano II (1962-1965). Conforme o estudo de Carlos Fazio, o bispo teve uma ativa participação nas

discussões referentes ao ecumenismo, as missões desenvolvidas pela Igreja, em especial as relacionadas às culturas autóctones e à ação social da Igreja²⁴².

Não tardou muito para repercutir o trabalho pastoral identificado com a Teologia da Libertação desenvolvido na Diocese de San Cristóbal. Em 1974, motivado pela presença de catequistas indígenas, foi organizado o Congresso Indígena, que se notabilizou pela discussão das demandas socioeconômicas das comunidades e pela valorização da cultura indígena. Ao final do encontro, entre as reivindicações, destacam-se o reconhecimento de que a posse da terra pertence a quem nela trabalhe; a necessidade de mais terras e assessores honestos, que ensinem seus direitos de acordo com o código agrário; a solicitação de médicos e de programas de saúde pública; a necessidade de serviços básicos, como água potável; a necessidade de mais escolas e sacerdotes indígenas; a prática de salários justos e o cumprimento da legislação trabalhista; a constatação da carência de mercados próprios, para evitar a exploração a que comunidades indígenas eram submetidas por intermediários²⁴³.

De fato, a Diocese de San Cristóbal, no conjunto da Igreja mexicana, destaca-se pela intervenção nas questões sociais, em especial na defesa das comunidades indígenas de forma muito aguda. Aproveitando o contexto do Concílio Vaticano II e das Conferências Episcopais de Medellín e Puebla, a diocese soube adequar o trabalho pastoral às características e demandas da população local, logrando um processo de mobilização social no qual está a origem do Neozapatismo, conforme apresentamos anteriormente.

²⁴² Fazio, 1994, p. 72.

²⁴³ Womack, 1998, p. 59.

4 A IGREJA CATÓLICA, A RELIGIÃO POPULAR E A RELAÇÃO COM O NEOZAPATISMO E COM O MST

Nesta seção, aborda-se o enlace da Igreja Católica com a formação do MST e do Neozapatismo, enfocando a correspondência do catolicismo popular e tradicional com o processo de constituição dos Movimentos.

4.1 A formação do Neozapatismo e do MST

4.1.1 *A Igreja e o Neozapatismo*

A participação da Igreja Católica no processo de constituição do neozapatismo foi relevante. A população da Selva Lacandona originou-se da migração indígena, a partir da década de 1950, motivada pela expansão da pecuária sobre as comunidades indígenas²⁴⁴. A Igreja é efetivamente o único segmento social que acompanhou o estabelecimento das comunidades indígenas na Selva Lacandona, contribuindo para a formação da cultura multiétnica. Essas novas

²⁴⁴ Gadea, 2004, p. 79.

comunidades tornaram-se um rico espaço para a organização indígena, na medida em que a Igreja fornecia a formação para os indivíduos mais inquietos tornarem-se líderes de suas comunidades. Aprenderam a dominar o espanhol, a ler e escrever, a aprofundar sua fé religiosa, a melhorar as condições de vida, a estudar e refletir sobre os problemas pessoais e coletivos nos cursos promovidos pela Igreja. A identidade religiosa, ordenada pela leitura popular da Bíblia, tornou-se o elemento central no processo de transformação das comunidades indígenas. Habitantes da Selva Lacandona e dos Altos de Chiapas aproximaram-se em decorrência do credo religioso e da estrutura religiosa existentes²⁴⁵. A religião cumpre a função aglutinadora dos povos indígenas e supera a diferença étnica, lingüística e cultural, abrindo caminho para a constituição de um território multiétnico.

É relevante destacar que a religiosidade indígena caracteriza-se pelo amálgama de elementos do cristianismo e da cultura religiosa indígena. Nessa construção histórica, a Igreja de Chiapas tradicionalmente possui uma relação de tensão com a elite econômica e política da região.

Essa tradição foi inaugurada, a partir de 1544, pelo frei dominicano e primeiro bispo de Chiapas Bartolomeu de Las Casas, que se notabilizou pelo combate à prática da “encomienda” e exploração das comunidades indígenas, estabelecendo, dessa forma, a primeira crítica ao sistema colonial²⁴⁶. Sem dúvida, a perspectiva do trabalho pastoral de Bartolomeu de Las Casas em defesa dos direitos dos indígenas, como bem avalia Josapahat (2000, p. 39), nasce na medida em que a América “transfigurou sua primitiva paixão, sua ambição primeira de conquistar e possuir, nele incutindo e consolidando o sentido do outro, do novo, o gosto e a luta pela

²⁴⁵ De Vos, 2002, p. 40.

²⁴⁶ Josapahat, 2000.

liberdade”, sofrendo uma forte oposição do sistema colonial. As idéias de Las Casas foram “suplantadas”, em Chiapas, através da ação da Coroa Espanhola.

De cualquier forma, hacia el año 1580 casi nada quedaba en territorio chiapaneco del ideal de los religiosos. Funcionarios de la Coroa junto a los “particulares” lograron dismantelar el poder de los fraliles sobre a población indígena, principalmente a través del establecimiento, imponiendo nuevamente el tributo, reclutando trabajadores para las haciendas y controlando el comercio sobre aquellas poblaciones que habían permanecido bajo la experiencia de los dominicos (Gadea, 2004, p. 70).

Já em 1650, o bispo de Chiapas Dom Villaescusa, de oitenta anos, foi espancado por soldados do governador durante uma visita pastoral a Soconusco. Em 1776, o Bispo Polanco foi qualificado como revoltoso pelo governo e pelos bispos da Guatemala; como o Bispo Samartín, em 1821, caracterizado como subversivo porque defendia as pessoas que protegiam os indígenas. Recentemente, pode-se citar o Bispo Samuel Ruiz, que foi acusado pelo Estado de bispo vermelho, ou seja, os governos estadual e federal estabeleceram uma campanha difamatória do bispo, a qual se centrava na idéia de D. Samuel ser marxista e estar manipulando politicamente a população indígena²⁴⁷.

Assim, observando o recorrente envolvimento da Igreja de Chiapas em questões sociais, é perceptível a estreita relação entre Igreja e questões demandadas pelas comunidades indígenas, como, por exemplo, acesso à terra e defesa de direitos humanos e da cultura indígena. Todavia, essa relação Igreja-comunidade indígena não deve ser compreendida como algo determinado, assimétrico, restrito a questões econômicas, mas permeado pela interação social e cultural dos indígenas com a Igreja, na qual desponta o cristianismo popular característico da população indígena em Chiapas.

²⁴⁷ Gadea, 2004, p. 71.

A Selva Lacandona foi “laboratório” para o desenvolvimento de um território multiétnico, tendo como elemento potencializador a religião popular, as demandas econômicas e sociais e a presença da Igreja. O período de 1960 a 1994 delimita precisamente a nova configuração social, a qual é baseada na organização coletiva e na nova consciência política. Nessa perspectiva, Altmann (1998, p. 192) destaca que essa mudança foi “gestada em conjunto com organizações políticas, organizações não governamentais, as agências locais do Instituto Nacional Indigenista (INI) e setores da Igreja Católica e grupos protestantes”. Assim, o primeiro Congresso Indígena foi organizado, em 1974, pela Igreja Católica, o qual discutiu a realidade e a organicidade das comunidades indígenas. Por outro lado, o trabalho pastoral da Diocese de San Cristóbal De Las Casas contribuiu com a formação de 6.000 catequistas²⁴⁸, identificados com os princípios da Teologia da Libertação, originários das comunidades indígenas e respeitando a diversidade lingüística local. De acordo com Carlos Bravo, essa formação utilizou, em especial, o texto bíblico Evangelho de Marcos, o mais “latino-americano”, pois discute a organização do povo para conquistar a libertação²⁴⁹.

No entanto, no processo de ação pastoral da Igreja junto às comunidades, não se pode subentender que os segmentos autóctones foram passivos nesse “encontro”. Na realidade, as lideranças indígenas tiveram uma atuação social marcada pela reivindicação de uma Igreja indígena, uma Igreja popular. Durante uma reunião, o Bispo Dom Samuel Ruiz, numa comunidade da selva de Ocosingo, ouviu uma reflexão esclarecedora de um índio: “se a Igreja não se faz tzeltal, não entendo como seja católica” (Ruiz, apud De Vos, 2002, p. 216). Essa afirmação

²⁴⁸ Camú, 1994.

²⁴⁹ Bravo, apud Camú, 1994.

expressa o movimento das comunidades de apropriar-se dos princípios teológicos do catolicismo e transformá-los a partir dos elementos culturais das comunidades.

O Bispo Dom Lucio Torreblanco – animado pelo contexto marcado pelo desenvolvimento da Ação Católica, o qual aproximava a atuação da Igreja das questões sociais, e pela proliferação do proselitismo de Igrejas protestantes nas comunidades indígenas, em especial, igrejas norte-americanas – autorizou a formação dos primeiros catequistas indígenas em 1952²⁵⁰. A formação de catequistas foi o principal instrumento de aproximação da Igreja com a realidade sociocultural das comunidades, e responsável pela edificação de uma estrutura eclesial adaptada à característica dessa realidade. Aliás, em relação ao trabalho missionário protestante, as comunidades indígenas, percebendo a desestruturação iminente da sua cultura, solicitaram ajuda ao Bispo de San Cristóbal. É relevante destacar que a iniciativa da diocese de formar sistematicamente catequistas nas paróquias ocorreu, nesse momento, ainda dentro dos parâmetros tradicionais, ou seja, proporcionando uma “introdução básica dos mistérios da fé” (De Vos, 2002, p. 219).

Em 1962, ocorreu o “salto pastoral”. Já com Dom Samuel Ruiz como bispo da Diocese de San Cristóbal, foram criadas escolas diocesanas, localizadas no município de San Cristóbal. No período de 1962 a 1968, mais de 700 catequistas de diversas regiões de Chiapas foram formados²⁵¹. Conforme Jan De Vos, essa formação contou com atividades ligadas ao estudo da bíblia, dogmático e moral; conhecimento do espanhol, matemática; e atividades relacionadas a habilidades

²⁵⁰ De Vos, 2002, p. 217.

²⁵¹ De Vos, 2002, p. 220.

práticas, como, por exemplo, carpintaria, horticultura, higiene e saúde²⁵². Mas a formação ainda não oferecia respostas concretas ao problema socioeconômico das comunidades. Nesse sentido, os agentes de pastoral, ao refletirem sobre essa “limitação”, configuraram a proposta evangelizadora mais precisa aos anseios e demandas da população indígena. Dessa forma, De Vos (2002, p. 221) sintetiza o resultado da análise da diocese:

Nesse processo de reflexão teológica, os três elementos profanos de colonização – saída, assentamento e povoamento – foram sacralizados com base no paradigma bíblico do Êxodo: igual aos judeus, os indígenas são um povo eleito; se libertam de uma situação de escravidão e opressão; fizeram a caminhada à terra prometida, estão chamados a formar ali uma nova convivência humana. Pois a imagem do “povo tzeltal” assim criada não se reduzia às analogias encontradas no Antigo Testamento. Os agentes de pastoral viam no Êxodo da selva a oportunidade de repetir a epopéia missionária do século XVI. Com aqueles pioneiros desgarrados de suas origens poderiam fundar uma nova comunidade cristã. Desta maneira eles também fariam parte desse “lugar teológico” descoberto recentemente por eles na história de salvação do “povo tzeltal”.

Como resultante desse processo de autocrítica do trabalho pastoral, a Paróquia de Ocosingo, que abrangia parte significativa do território da Selva Lacandona, em 1971, reunia os seus catequistas para elaborar um novo projeto de trabalho. Ao final do encontro, firmou compromisso de respeitar no sujeito a identidade cultural e a realidade social, reconhecer a presença de uma tradição cristã pré-existente, converter o catequista e o agente de pastoral em ativador e facilitador²⁵³. Dessa forma, inaugurava-se uma nova fase no trabalho pastoral: as atividades pastorais voltaram-se às características culturais, sociais e políticas das comunidades. Assim, o autóctone assumiu uma posição não-passiva, de mero receptor de idéias, mas passou a interagir, dialogar e contribuir, dessa forma, com

²⁵² De Vos, 2002, p. 220.

²⁵³ De Vos, 2002, p. 223.

elementos da religiosidade indígena para o estabelecimento da religião popular, inscrita na cultura popular.

Vértice do processo de renovação pastoral e teológica, o Congresso Indígena, realizado em 1974, reuniu as comunidades tzeltales de Bachajón e Ocosingo, no decorrer do ano anterior, em assembléias, para discutir questões relacionadas aos seus cotidianos, sendo escolhidos os seguintes temas: terra, saúde, comércio e educação²⁵⁴. A organização do encontro viabilizou uma ampla mobilização social que envolveu as comunidades na discussão de suas demandas, favorecendo o processo de identificação dos povos que migraram para a selva (“mistura cultural”).

A análise da influência da Igreja, em Chiapas, na formação do Neozapatismo não se restringe à esfera institucional da Igreja, mas, sobretudo, à dimensão popular, na capacidade da população chiapaneca de interpretar e constituir um “código” religioso popular e autônomo passível de transmitir valores éticos e morais, os quais foram relevantes na a formação de organizações sociais na região. O contexto do primeiro contato do grupo de guerrilheiros com as comunidades indígenas – o qual desembocaria mais tarde no Neozapatismo – teve como fio condutor o conceito de dignidade, o qual tem sua raiz no trabalho de agentes da Igreja²⁵⁵.

Cabe ressaltar que as atividades pastorais, em especial a partir da década de 1960, com D.Samuel Ruiz, relacionam-se com a Teologia da Libertação, a qual racionalizava a religiosidade. Assim, em geral, desconsiderava as manifestações de fé representativas do cristianismo popular. No entanto, as atividades pastorais ligadas à Teologia da Libertação se desenvolveram no meio social e religioso

²⁵⁴ Bermúdez, 1992, p. 250.

²⁵⁵ Gadea, 2004, p. 127.

caracterizado pelo catolicismo popular: comunidades indígenas. Logo, esse catolicismo popular serve como “mediação”, lastro histórico para o desenvolvimento de atividades pastorais relacionadas com a Teologia da Libertação.

É prudente considerar que o catolicismo popular está ligado dialeticamente com o catolicismo oficial. Para Pedro Ribeiro Oliveira, a produção das representações religiosas relacionadas ao catolicismo popular não está apartada da produção religiosa oficial, mas liga-se às representações do catolicismo oficial por uma relação dialética: ela exprime as condições de existência das classes dominadas e subalternas, fazendo uso de códigos religiosos oficiais²⁵⁶. Sem dúvida, o catolicismo oficial desenvolvido na Diocese de San Cristóbal, sobretudo a partir da década de 1960, com D. Samuel Ruiz, não pode ser caracterizado como tradicional, conservador, como uma típica representação institucional da Igreja, mas sim como uma produção de práticas religiosas identificadas com a Teologia da Libertação; mesmo assim, sendo institucional, representativo da oficialidade da instituição Igreja e de sua intervenção pastoral.

Observando essa característica da Igreja de Chiapas, quando nos referimos a que o catolicismo popular foi relevante para a formação do Neozapatismo, trazemos à discussão a relevância histórica das experiências relacionadas ao catolicismo popular das comunidades indígenas como ponto de aproximação e diálogo dos mediadores da Igreja Católica identificados com a Teologia da Libertação, os quais situaram sua ação justamente sobre essas representações pré-existentes e constitutivas da cultura das comunidades indígenas.

²⁵⁶ Oliveira, 1985, p. 135.

Para June Nash, a religiosidade desenvolvida atualmente em Chiapas está assentada na fusão de crenças pré-colombianas e espanholas, estabelecendo uma “recombinação” de representações do catolicismo, que expressa a conjugação de formas convencionais do catolicismo com a religiosidade indígena, a qual serve para articular os limites morais, físicos e étnicos da comunidade²⁵⁷. Nessa perspectiva da “fusão religiosa”, Antonio García de León salienta que, através dessa recombinação do catolicismo oficial com elementos da religiosidade indígena, os santos locais adorados nas comunidades inspiraram revoltas contra os mesmos dominadores que os introduziram.

Assim aconteceu em Chiapas, em 1711. Após a história da aparição milagrosa da Virgem de Santa Marta para um grupo de indígenas ser rechaçada pelo clero, no ano seguinte, a Virgem, segundo a cultura popular, voltou a manifestar-se e solicitou que os índios construíssem uma nova igreja para eles nas montanhas. Conforme Antonio García de León, essa é uma das diversas histórias populares que justificam o grande movimento que abarcou trinta e duas comunidades tzeltal, tzoltzil e chol, que criaram sua própria hierarquia política e religiosa, independente da ordem estabelecida²⁵⁸. De outra parte, essa história demonstra o processo pelo qual o catolicismo popular chiapaneco ressignifica elementos do catolicismo tradicional a partir da cultura indígena, sendo, assim, um fator relevante no ordenamento social das comunidades.

A tradição religiosa em Chiapas, ou melhor, o catolicismo popular, constituiu-se a partir da mescla de crenças e práticas indígenas e espanholas, delimitando o que Nash (2006, p. 103) chama de representações religiosas tradicionais. Essa

²⁵⁷ Nash, 2006, p. 82.

²⁵⁸ García de León, 1984, p. 185.

tradição, segundo essa autora, se manifesta nas celebrações de santos cristãos identificados com a comunidade, sendo as mais importantes as celebrações do Carnaval, da Semana Santa e do Dia da Cruz, que estão relacionadas com as celebrações coletivas das comunidades.

Junto às práticas religiosas do catolicismo popular, emerge uma rede de relações sociais que se ocupam de questões religiosas e políticas da comunidade. Em San Juan Chamula, município próximo de San Cristóbal de Las Casas, uma população indígena de 80.000 habitantes – dispersa em diversas aldeias e em regiões mais distantes devido à necessidade de buscar trabalho em outras terras – reúne-se no centro do povoado, nas celebrações dos santos, da Páscoa e do Carnaval. As comunidades doam dinheiro para as festividades comunais, as quais são coordenadas por lideranças político-religiosas locais. Dessa forma, o processo de organização das festas e celebrações religiosas possibilita, através da hierarquia político-religiosa nas comunidades indígenas, a manutenção da autoridade dos “caciques” políticos tradicionais²⁵⁹.

Contudo, as representações religiosas características do catolicismo popular não se relacionam apenas a questões imbricadas com a manutenção da ordem político-social, mas também promovem sublevação político-social. No município de Amatenago del Valle, no estado de Chiapas, em 1993, ocorreu uma “intrigante” alteração na celebração da Semana Santa em relação ao período da década de 1970, no qual a população fora analisada pela antropóloga June Nash. Na década de 1970, imersa na expansão das fazendas de pecuária sobre as comunidades indígenas, ao caracterizar a figura do Judas, os indígenas o fizeram de acordo com

²⁵⁹ Nash, 2006, p. 103.

as características de vestimenta dos grandes fazendeiros da região. Ao passo que, em 1993, a associação de Judas passa ser a figura do agente florestal, o qual, segundo os indígenas, extorquia financeiramente lideranças das comunidades por meio de ameaça de efetivação de autuações e multas pela exploração ilegal da floresta. Essa relação estabelecida entre a imagem do agente causador da degradação da estrutura social da comunidade – o grande proprietário de terra e do agente florestal – com a imagem do mal, conforme o código religioso do catolicismo popular – a imagem de Judas –, serve como instrumento de análise da ordem social desfavorável por parte das lideranças políticas e religiosas das comunidades indígenas, as quais alteraram a tradição da celebração da Semana Santa na medida em que encarnaram na representação simbólica de Judas o inimigo social, o opositor²⁶⁰.

No contexto histórico marcado pelo catolicismo popular e por conflitos das comunidades indígenas em torno de questões sociais, contando com a colaboração pastoral da Igreja, as comunidades indígenas construíram vários instrumentos de organização socioeconômica e política dos indígenas. Em 1975, agentes de pastoral, juntamente com militantes do movimento Unión del Pueblo, que possuía caráter ideológico maoísta, capitalizaram o descontentamento da população local com o decreto presidencial de 1972, que favorecia o assentamento de 66 famílias lacandones numa área de 614.321 hectares, em detrimento de 30 povoados assentados anteriormente na região.

Nesse contexto, influenciaram a organização da união de ejidos *Quiptic ta lecubtesel (Unidos para nosso progresso)*²⁶¹. No ano seguinte, 1976, já existiam três

²⁶⁰ Nash, 2006, p. 110.

²⁶¹ De Vos, 2002, p. 41.

entidades com esse perfil, ao passo que em 1988, com a junção de sete representações ejidais e quatro sociedades camponesas de produção rural, nasce a Associação Rural de Interesse Coletivo (ARIC), também conhecida como “União das Uniões”²⁶². Primeira organização supra-regional das comunidades indígenas, teve um importante papel: mediar as demandas socioeconômicas das comunidades com o Estado, sendo, dessa forma, uma peça relevante na estratégia de diálogo com os governantes.

O estabelecimento da Associação Rural de Interesse Coletivo (ARIC) foi alimentado pela atuação pastoral da Diocese de San Cristóbal de Las Casas, em especial da Paróquia de Ocosingo, que, através da experiência pastoral e da reflexão teológica baseada no paradigma da libertação, fomentou a conscientização das comunidades sobre a natureza dos problemas sociais, econômicos e políticos que lhes afligiam. A ação pastoral desenvolvida pelos catequistas dividia-se em duas vertentes: uma religiosa e outra “profana”. A primeira tratava de atividades identificadas com a palavra de Deus, estudo bíblico, celebração e reflexão teológica. A segunda ocupava-se de atividades que buscavam um “viver melhor”²⁶³. Essa orientação de buscar uma melhor vida fez com que os indígenas organizassem “cooperativas de produção e consumo e introduzissem as primeiras experiências de agricultura sustentável” (De Vos, 2002, p. 252). Fortalecer o coletivo e a identidade indígena a partir da unidade religiosa era parte integrante dos objetivos das atividades dos catequistas, como bem ilustra o catecismo *Los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva: busquemos la libertación*²⁶⁴. Nesse documento, o estudo bíblico relaciona o problema da terra, as condições de vida individual e coletiva dos

²⁶² De Vos, 2002, p. 41.

²⁶³ De Vos, 2002, p. 251.

²⁶⁴ Misión de Ocosingo, 1972.

índios, com o livro Êxodo, da Bíblia. Relaciona o processo de migração dos indígenas que se fixaram na Selva Lacandona com a saída dos hebreus do Egito em busca da terra prometida.

A intervenção dos agentes de pastoral tinha a intenção de transformar as condições sociais de vida da população indígena. Para isso, não desenvolvia uma relação de subordinação política das lideranças indígenas, ou seja, uma relação norteada pelo paradigma da vanguarda; ao contrário, implementava atividades que promoviam a auto-organização das comunidades. Nesse trabalho, os agentes apostavam no diálogo e na negociação política como meio de transformação da realidade social da região. Nessa perspectiva, a presença de lideranças católicas, em especial os catequistas formados, agia em prol do fortalecimento da organização sóciopolítico das comunidades indígenas.

No entanto, a idéia de luta armada não era estranha ao tecido social da Selva Lacandona. Conforme a intrigante entrevista de zapatistas concedida a Guiomar Rovira, a idéia de organizar-se militarmente surgiu em 1975, com o início da Unidos para Nosso Progresso, e foi interrompida em 1978 por assessores que entediam que o tamanho da organização limitava as condições de êxito da opção militar. Contudo, foi retomada em 1983, com a chegada de guerrilheiros das Fuerzas de Libertación Nacional na selva²⁶⁵.

Cabe destacar a diferença existente entre o “público” envolvido nas atividades desenvolvidas pela Diocese de San Cristóbal de Las Casas e as lideranças eclesiais. A estrutura da Igreja, cultivadora da lógica da hierarquização do poder, investia na estratégia do diálogo e da organização social pacífica como forma de

²⁶⁵ Rovira, apud De Vos, 2002, p. 333-334.

superar o contexto sócio-histórico da Selva Lacandona, ou seja, as dificuldades sociais e econômicas que afligiam as comunidades indígenas. Opção que não era unânime nos setores populares, em especial entre a juventude indígena, que se demonstrava crítica à prática de negociação com o Estado por causa da cooptação política das lideranças e da violência dos governantes.

Em 1991, no município de Altamirano, surge a Alianza Nacional Campesina Indígena Emiliano Zapata (ANCIEZ), ligada ao Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), formado por camponeses desejosos de uma intervenção social mais radical, capaz de contribuir com a resistência das comunidades frente à violência recorrente dos grandes pecuaristas e do próprio Estado, como, por exemplo, a destruição de um povoado em torno de San Miguel, em 1986, por pecuaristas, que abalou as comunidades indígenas. Dessa forma, a recorrente violação dos direitos humanos e sociais das comunidades alimentou, em especial a partir da segunda metade da década de 1980, a adesão de jovens que abandonaram suas comunidades para incorporarem-se ao Neozapatismo²⁶⁶.

Sem dúvida, parte significativa desses jovens teve formação pastoral e política na Igreja; em muitos casos eram ex-catequistas. Ou seja, o fato de as lideranças da Igreja não chegarem ao consenso sobre o emprego da via armada como meio de ação política não impediu que a base social ligada a ela aderisse ao caminho da guerrilha. Percebe-se uma contradição no processo de adesão e organização da resistência armada: a base social do EZLN foi politizada e incentivada a tornar-se um ator social autônomo com o trabalho desenvolvido pela Igreja na defesa dos direitos humanos, na promoção da organização indígena. Esse valor de autonomia, tão bem reconhecido pelas comunidades desejosas de superar

²⁶⁶ De Vos, 2002, p. 43-339.

o domínio do Estado e dos fazendeiros, contribuiu para o desprendimento político dos jovens da esfera da Igreja e para o processo de construção de outros instrumentos de intervenção social.

Com o estabelecimento do EZLN, Dom Samuel Ruiz pôs em prática uma campanha para isolar os guerrilheiros, descartando, dessa forma, o conflito militar como caminho para solucionar as demandas sociais dos indígenas. De outra parte, considerava os guerrilheiros um corpo estranho à sociedade da selva²⁶⁷. Na realidade, a Igreja coexistiu pacificamente com os guerrilheiros durante seis anos. A partir de 1990, com a acentuada popularidade de Marcos²⁶⁸, a Diocese de San Cristóbal de Las Casas difundiu a idéia de que os guerrilheiros, por serem de fora das comunidades, possuíam concepções estranhas à cultura indígena, utilizando para esse trabalho a fraternidade Slohp²⁶⁹, fundada em 1980, com os delegados do Congresso Indígena realizado em 1974²⁷⁰.

Numa espécie de reação à “ruptura” com a Igreja a partir da década de 1990, Marcos construiu uma reflexão teórica reunindo elementos da religião popular.

Muito no início Marcos havia lançado um ataque frontal a Palavra de Deus, mas prontamente se deu conta de que havia ofendido seriamente a sensibilidade indígena. Em vez do enfrentamento estéril decidiu construir uma doutrina alternativa (sic.). Nela o solitário e distante Deus cristão é substituído por uma assembléia de sete deuses que não só trabalham mas também se divertem. A Santíssima Trindade, chegada do Ocidente, é restituída pela Dualidade de dois Divinos Gêmeos, herdada dos ancestrais mayas (sic.). A criação do Universo já não é uma decisão solitária e autocrática, mas um acordo coletivo e partilhado com os homens (De Vos, 2002, p. 375).

²⁶⁷ De Vos, 2002, p. 343.

²⁶⁸ Subcomandante Marcos é a liderança mais proeminente do Movimento. Foi um dos guerrilheiros que chegaram na Selva Lacandona, na década de 1980, com o objetivo de estabelecer uma organização guerrilheira tradicional. No entanto, a partir do contato com as comunidades indígenas, absorve a cultura indígena. O EZLN é submetido às orientações da estância máxima do Movimento, o conselho das lideranças indígenas: o Comitê Revolucionário Clandestino Indígena (CRCI).

²⁶⁹ Fraternidade criada em 1980 por participante do Congresso Indígena de 1974.

²⁷⁰ De Vos, 2002, p. 343.

Essa afirmação de Jan de Vos expõe a perspicácia de Marcos – ao perceber que a vida cotidiana das comunidades indígenas é perpassada pela religião popular, ao apreender que a cosmovisão ameríndia é encarnada de espiritualidade – em elaborar uma interpretação teológica para dialogar com as comunidades. É evidente que esse processo não se originou de uma relação mecânica, do tipo causa e efeito. O subcomandante protagonizou a difícil tarefa de construir um movimento guerrilheiro num cenário histórico desfavorável à gestação desse tipo de organização social²⁷¹, pois soube compreender e interagir de forma precisa com a cultura indígena.

O Neozapatismo, que “contou com apoio militante das comunidades eclesiais de base e da Diocese de San Cristóbal” (Almeyra, s/d, p. 112), a partir da formação de lideranças indígenas, assumiu de forma efetiva a mediação do diálogo das comunidades índias com a sociedade. Assim, a função de mediador é atribuída pela comunidade com o objetivo de estabelecer uma articulação com o exterior²⁷². Nesse contexto de interação da Igreja com a base social do movimento zapatista, como ilustração da “incômoda” presença da Igreja na região de Chiapas, Almeida (s/d, p. 46) destaca:

Grupos paramilitares de direita tiveram um estarrecedor aumento, deixando um longo rastro de sangue, medo e terror nas comunidades indígenas e pequenos povoados do Estado de Chiapas: encetaram um atentado contra D. Samuel Ruiz Garcia, bispo de San Cristóbal de Las Casas (Grupo Paz e Justiça); fecharam e queimaram igrejas em Tila [...].

²⁷¹ A partir do final da década de 1980, com a crise das experiências socialistas do Leste Europeu, a estratégia de luta armada para alteração da estrutura socioeconômica do país passa a ser refutada por diversos segmentos sociais, inclusive setores progressistas, que apostam em novas formas de intervenção social, mais participativa e democrática. Assim, a tendência é de que os movimentos guerrilheiros, nesse contexto, ficassem isolados politicamente.

²⁷² Altmann, 1998, p. 190.

O próprio subcomandante Marcos, em decorrência da visita do Papa João Paulo II ao México, em 1999, denunciou a campanha, orquestrada pelo Estado, de perseguição ao Bispo D. Samuel Ruiz para que ele renunciasse a CONAI e a Igreja Católica se afastasse do seu trabalho de mediação. No mesmo documento, questiona como o governo iria esconder de Sua Santidade as declarações do general do Exército Federal, que, segundo Marcos, com uma tradução em tzeltales do Evangelho nas mãos, apontava as ligações entre a Igreja Católica e os neozapatistas.

A inter-relação pastoral da Igreja com os lacandones, a qual contribuiu para uma aproximação com a população local, baseada na confiança ideológica e no respeito à diferença cultural, contribuiu para formação da identificação e organização multiétnica dos indígenas da região. O pensamento neozapatista é permeado por elementos teóricos e culturais do ideário da Teologia da Libertação.

Os processos de modernização agrícola, característicos da década de 1970, no México e no Brasil, têm um impacto extremamente negativo na população camponesa e indígena. A “desordem” instala-se. Esses povos foram expulsos de suas terras pela expansão do capital sobre o campo, envolvidos nas incertezas e na insegurança da caminhada migratória dentro da Selva Lacandona, submetidos a uma “nova” organização social, a qual forçava a aproximação de diversos grupos étnicos, cada qual com sua carga cultural, vivendo num forte processo de experiência histórico-cultural. As ações coletivas no campo foram mediadas pela prática pastoral das Igrejas Católica e Luterana, inspiradas na Teologia da Libertação. No México, a Diocese de San Cristóbal de Las Casas, utilizando a leitura

popular da Bíblia²⁷³, contribuiu para a concepção do movimento de resistência indígena, que tem no Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) uma de suas formas de intervenção social.

Os neozapatistas passaram a acessar espaços midiáticos e interagir com a sociedade civil através da Rede Mundial de Computadores (internet). Por outro lado, os indígenas não só opunham-se à modernização, mas, sobretudo na década de 1990, cobravam do Estado o direito à diferença e à autonomia das comunidades indígenas. Cabe destacar que a configuração da identidade multiétnica e a disputa social pelo direito à autodeterminação, o que não significa separação, expressa a luta política indígena na perspectiva da preservação cultural, no contexto da cultura global e do neoliberalismo econômico.

4.1.2 A Igreja e o MST

No processo de formação do MST, os setores progressistas da Igreja Católica e da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB) tiveram um papel relevante. Os agentes de pastoral representantes dessas instituições religiosas atuaram no meio social, na perspectiva de conscientizar os atores sociais da

²⁷³ A leitura popular da Bíblia caracteriza-se pela interpretação histórica da realidade dos povos pobres da América Latina a partir da referência a processos de libertação social descritos pelos evangelhos. Dessa forma, esses livros servem como ferramenta para a compreensão do surgimento das desigualdades sociais e ações a serem gestadas pelos segmentos empobrecidos.

necessidade de organizarem-se para enfrentarem as contradições agrárias que se salientaram com a modernização agrícola dos Militares.

Ao final da década de 1970, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT), criada em 1975, faziam o trabalho de conscientização política dos camponeses. Através de suas atividades, procuravam capacitar o sem-terra a ser sujeito autônomo e participativo, com condições de compreender a raiz estrutural da sua exclusão.

As CEBs foram um espaço de pastoral que possibilitou as “primeiras” reflexões críticas dos sem-terra, e que expressou o caráter de sujeito histórico do sem-terra, a análise acerca da necessidade de se organizarem para conquistar a terra e o desenvolvimento de novos valores. Portanto, as CEBs tiveram o caráter de proporcionar uma síntese popular que servia de referência para outros segmentos sociais. Nesse sentido, Follmann (1985, p. 92) ressalta a importância histórica das CEBs.

Por fim, no que diz respeito ao relacionamento das Comunidades Eclesiais de Base com os Movimentos Populares, Organizações Sindicais e Políticas, a par de, em situações específicas, algumas iniciativas terem se originado também dentro das Comunidades, é sobretudo de incontestável importância a função de apoio, de “ampliação popular” e de “reforço de fé”, que estas exerceram e exercem com relação às diferentes lutas por melhores condições de vida e por uma nova ordem social.

No trabalho de base realizado com os sem-terra pelos agentes de pastoral, era chamada a atenção para dois conceitos, até então estranhos à realidade do camponês brasileiro: democracia e participação²⁷⁴. Em geral, nos encontros, os sem-terra discutiam coletivamente e decidiam quais os encaminhamentos a serem tomados pelo grupo. Por outro lado, era rompida, nas CEBs, a lógica de

²⁷⁴ Grybowski, 1987.

dependência política do camponês na medida em que exercitavam a democracia direta e a ampla participação, fato este que influenciou a organização dos sem-terra, a qual constituiu o MST.

O MST foi gestado a partir da conscientização política promovida pelas CEBs e por grupos da CPT. Percebem-se, ainda hoje, na organização do Movimento, elementos teóricos e objetivos identificados com a Teologia da Libertação, como, por exemplo, a democracia direta e a participação autônoma dos militantes. De acordo com Leonardo Boff, a prática pastoral identificada com a Teologia da Libertação influenciou um novo padrão organizativo, crítico à lógica do poder centralizado.

[...] a comunidade eclesial de base significa mais que um instrumento mediante o qual a Igreja atinge o povo e o evangeliza. É uma forma nova e original de se viver a fé cristã, de se organizar a comunidade ao redor da Palavra, dos sacramentos (quando é possível) e dos novos ministérios exercidos por leigos (homens e mulheres). Há uma nova distribuição do poder na comunidade, muito mais participativo, evitando-se toda centralização e dominação a partir de um centro de poder (Boff, 1986, p. 29).

A formação do MST, a partir do diálogo com os princípios da Teologia da Libertação, na fase inicial, constituiu um princípio organizativo: a ampla participação do militante na estrutura do Movimento. No entanto, ao institucionalizar-se, com o aumento do número de assentamentos e acampamentos, a participação dos integrantes nas esferas de poder do Movimento foi restringida.

Na origem do MST, a disposição inicial para as famílias não aceitarem mais a política de colonização proposta pelo Regime Militar – a qual consistia na transferência das famílias sem-terra do sul para o centro-oeste – foi influenciada pelo trabalho pastoral. Agentes de pastoral, através das atividades de assessoria às famílias sem-terra, no final da década de 1970, estabeleceram a estratégia de

reivindicarem terra na própria região. Essa alteração na consciência consistiu basicamente no estímulo por parte dos agentes de pastoral à construção do Movimento, o qual seria a expressão autônoma da iniciativa dos sem-terra frente à modernização agrícola²⁷⁵.

Essa conscientização foi essencial para o surgimento do MST, pois proporcionou o convencimento político de que o sem-terra necessitava para atuar através da identificação da sua história com a religião. A concepção de mundo do sem-terra, assentada na manutenção da ordem, foi desconstruída, e ela passou a analisar a sua subordinação econômica e política a partir da lógica da injustiça social difundida pelos agentes de pastoral. Portanto, a perspectiva de visão imobilista tradicional relativa à acumulação foi transferida para uma nova dinâmica que mobilizou os sem-terra: a distribuição. Vejamos:

A Igreja começa a trabalhar o problema não na perspectiva da acumulação, mas na perspectiva da distribuição. É isso que vai marcar toda a posição dela até hoje, trabalhar com a idéia do pobre e da pobreza, e não com a idéia da acumulação que é o que está presente muitas vezes nas posições dos partidos políticos de oposições, os partidos de esquerda em geral (Martins, 1985, p. 119).

Outro elemento presente no MST decorrente da prática pastoral renovada é a mística. Para os agentes de pastoral identificados com a Teologia da Libertação, mística é sinônimo de mistério, aquilo que é revelado por intermédio da simbologia e permite a identificação do indivíduo com o grupo.

A pessoa é levada a experimentar, por meio de celebrações, cânticos, danças, dramatizações e realização de gestos rituais, uma revelação ou uma iluminação conservada por um grupo determinado e fechado. Importa enfatizar o fato de que mistério está ligado a essa vivência/experiência globalizante (Boff, 1994b, p. 12).

²⁷⁵ Grybowski, 1987, p. 45.

O MST realiza a mística para promover a identificação ideológica e cultural dos sem-terra. Nesse processo, a simbologia (danças, dramatização, cantos, rituais) representa aquilo que não é expresso corriqueiramente pelo diálogo verbal. Ou seja, o sentimento de crença na mudança da sociedade é socializado pela totalidade do grupo. O Movimento é lembrado através de símbolos-síntese, que podem ser uma música que fale da luta histórica do camponês; ou as suas ferramentas de trabalho; ou uma dramatização que remonta a uma passagem histórica do grupo ou a uma liderança relevante para o MST, como, por exemplo, Paulo Freire e Che Guevara.

A mística para o MST é uma prática social que possibilita a unidade interna e é inovadora na sociedade brasileira²⁷⁶. Acreditamos que o Movimento adaptou a mística desenvolvida pelos agentes de pastoral à sua necessidade de expandir a capacidade de mobilização da militância para dar conta dos desafios enfrentados pelo MST. Em linhas gerais, pode-se afirmar que a relação de parte da Igreja Católica – ou seja, o seu segmento progressista – influenciou a retomada da luta por terra ao molde que foi realizado. Os sem-terra organizaram-se para conquistar a terra, e não mais aceitar a política de colonização do governo militar que utilizava essa estratégia para distensionar a mobilização. A Teologia da Libertação realçou algumas características ideológicas do MST, como a defesa dos valores democráticos, a participação, a autonomia do Movimento e a mística.

A modernização agrícola introduzida pelos governos militares “desordenou” a economia e o tecido social dos grupos camponeses do sul do Brasil. O estreitamento do acesso à terra e a precarização da agricultura camponesa, em virtude da disseminação do modelo agrícola baseado na empresa agrícola moderna, aceleraram o êxodo de populações rurais, desagregaram a produção típica familiar e

²⁷⁶ Stédile e Fernandes, 1999, p. 129.

estabeleceram os projetos de colonização do centro-oeste e do norte brasileiro. Nesse cenário, os sem-terra encontraram na mediação dos setores progressistas da Igreja o elemento compositor da estratégia de sobrevivência do camponês. O MST surgiu como resposta dos camponeses ao processo de “apagamento” social ao qual foram submetidos pela política agrária do Regime Militar. A leitura bíblica inspirada na Teologia da Libertação contribuiu com a organização do Movimento. Na medida em que se identificava com o Evangelho, postulava junto ao Estado a reforma agrária e outros direitos sociais, como, por exemplo, acesso à escola e à saúde, central nas pretensões do Movimento, não mais na forma tradicional, mas a partir da incorporação de novos valores, como, por exemplo, autonomia, participação, diversidade.

A Igreja possui um papel relevante na formação do Movimento não somente através da intervenção pastoral inspirada pela nova prática pastoral, mas também pela cultura religiosa cristã identificada com a Igreja Católica Romana; cultura esta que abriu caminho para o papel de mediação exercido pelos agentes de pastoral ligados à Teologia da Libertação de interpretar a realidade vivida pelos sem-terra em pleno contexto de modernização da agricultura brasileira. Todavia, é pertinente ressaltar que o catolicismo característico da região do Alto Uruguai, no Rio Grande do Sul, onde surge inicialmente o MST, não pode ser definido como catolicismo popular, o que não inviabiliza a existência de elementos ligados à cultura popular na religiosidade da região. Dessa forma, o catolicismo desenvolvido nas regiões de colonização não se enquadra no conceito de catolicismo popular. Difere, sobretudo, na relação estreita entre os fiéis e a instituição eclesial. Para Pedro Oliveira Ribeiro, conforme análise apresentada na seção anterior, o catolicismo popular é marcado pela produção de práticas religiosas autônomas dos fiéis em relação ao clero. Logo,

pode-se concluir que um dos fatores para o desenvolvimento dessas práticas é uma conseqüência do reduzido número de sacerdotes para atender à população, em especial no século XIX. Já no Rio Grande do Sul, a realidade eclesial quanto ao atendimento sacerdotal aos fiéis difere pela maior “capacidade” de atendimento pastoral da Igreja gaúcha, sobretudo da localizada na região de colonização.

O objetivo do presente trabalho não é analisar a história da Igreja do Rio Grande do Sul, mas traçar algumas características relevantes dessa Instituição que podem ter relação com a formação do MST. Como a origem histórica do Movimento ocorre na região do Alto Uruguai, no Rio Grande do Sul, enfatizam-se os principais elementos da religiosidade e da Igreja organizada nessa região. A partir de 1824, o Rio Grande do Sul recebeu imigrantes oriundos da Europa em decorrência das transformações socioeconômicas que estavam em andamento naquela região. Conforme Gehlen (1983, p. 79),

[...] a colonização estrangeira, mesmo tendo iniciado em 1824, bem antes, portanto, da promulgação da lei 601 de 1850, já foi regida basicamente pela determinação da terra enquanto mercadoria, pois as glebas (de cerca de 25 a 50 ha) eram vendidas aos imigrantes alemães e, mais tarde, italianos por colonizadoras oficializadas pelo Governo Imperial e fortemente estimuladas pelos então Presidentes Provinciais.

Dessa forma, a região do Alto Uruguai foi ocupada pelo imigrante europeu, o qual se utilizou das terras de mato de fertilidade natural, adequadas para as condições da época e para as culturas coloniais. Nesse processo de territorialização, os índios foram “empurrados” para áreas que não eram ocupadas pelo branco²⁷⁷.

Junto ao processo de colonização, constituiu-se um modelo de Igreja identificada com a cultura e a experiência histórica dos imigrantes. Assim, nas

²⁷⁷ Gehlen, 1983, p. 80.

colônias italianas, capelas surgiram com o objetivo de unir socialmente o imigrante em torno da fé, através de encontros dominicais, mesmo que não se tivesse a presença do sacerdote²⁷⁸.

Ao contrário do catolicismo popular, no catolicismo desenvolvido pelos colonos, há uma forte relação entre a instituição eclesial e os colonos²⁷⁹. O componente popular desse catolicismo está no valor atribuído ao social na vivência religiosa. As práticas religiosas devem ser compreendidas como crenças “por meio das quais a experiência concreta de um grupo humano é representada como uma experiência dotada de sentido” (Oliveira, 1985, p. 124). Dessa forma, na prática religiosa dos imigrantes, organizava-se, em torno da fé, o social, a comunidade. Para Costa (1998, p. 164), a religiosidade característica das colônias baseava-se:

[...] no social, ficando em segundo plano o cultivo de iniciativas de espiritualidade pessoal, reflexiva e contemplativa. Reunião diária em família para a reza do terço e reunião dominical em residência adequada, em capitel, ou em capela estruturam uma religiosidade que se subordina a práticas sociais e religiosas regulares, ficando o cultivo pessoal restrito à freqüência sacramental, especialmente à desobriga pascal.

Com a ascensão econômica dos colonos, as capelas tiveram sua configuração alterada. Separaram-se os espaços: capela, escola e salão. A capela passou a ser aberta em horários de rezas e cultos, e deixou de ser o centro de maior aglutinação da comunidade, na medida em que se fortaleceu mais o espaço do salão como lugar de lazer, recreação e festas da comunidade²⁸⁰. Logo, essa não foi a única alteração ocorrida com as capelas. Conforme Costa (1998, p. 165),

As sociedade de capelas foram se modificando não quanto à estrutura, mas quanto à força do controle social, havendo maior autonomia e independência

²⁷⁸ Costa, 1998, p. 164.

²⁷⁹ Benincá, 1987, p. 56.

²⁸⁰ Costa, 1998, p. 164.

peçoal dos integrantes da sociedade, perdendo sempre mais força a indicação de ser ou não ser praticante, participante efetivo ou não efetivo.

Se a realidade das capelas nas colônias de imigrantes, com o passar do tempo, tornou-se esta, as paróquias localizadas na zona de colonização não eram muito diferentes.

As paróquias também surgiram no modelo de capelas, com sócios, mas a autonomia da população alvo foi mais rápida que nas capelas, isentando-se do controle inicial mais rígido como o das comunidades de capelas. Assim, a secularização da população paroquial foi mais evidente junto às sedes paróquias, onde floria a vida urbana, também porque contava, entre sua população, com presenças de maçons, carbonários e de outras religiões, o que dificilmente se constatava nas sociedades de capelas (Costa, 1998, p. 165).

De fato a colonização do Rio Grande do Sul por imigrantes europeus, sobretudo na região do Alto Uruguai, inaugurou uma relação entre fé e instituição Igreja mais próxima do que as populações já estabelecidas na região²⁸¹. No entanto, a ligação com a ortodoxia religiosa não limitou a participação dos leigos e, de certa forma, sua autonomia religiosa, na medida em que desenvolveu ações comunitárias e sociais no interior da sociedade formada pelos imigrantes, como, por exemplo, a criação de cooperativas²⁸².

De forma efetiva, a contribuição de representações e práticas religiosas para a formação do MST não se deve ao catolicismo popular, diferentemente do caso mexicano, no qual as representações religiosas populares serviram como um amálgama, um terreno fértil para a mediação da Igreja progressista de Chiapas, mas em especial ao trabalho pastoral da Igreja institucionalizada, ou seja, o campo eclesial, e de setores de pastoral, como, por exemplo, a Comissão Pastoral da Terra (CPT).

²⁸¹ Costa, 1998, p. 166.

²⁸² Costa, 1998, p. 164.

Analisando a origem do MST, a qual foi marcada pela mobilização dos sem-terra na Encruzilhada Natalino, na Fazenda Sarandi e na Fazenda Annoni, fica claro o apoio da Igreja aos colonos. Esse apoio funda-se na “aliança” histórica da Igreja com os imigrantes europeus. Nesse sentido, Benincá (1987, p. 134) ressalta que a “instituição eclesial do Rio Grande do Sul sempre esteve vinculada aos pequenos proprietários de terra, os colonos, descendentes de imigrantes europeus”. Ao tornarem-se sem-terra, os colonos contaram com o apoio de parte do segmento eclesial, o qual acompanhou os colonos no desenvolvimento dos acampamentos na região do Alto Uruguai²⁸³, na década de 1980. Para Benincá (1987, p. 135), a ligação eclesial com os colonos é tão profunda que

[...] parece ter sentido a opinião daqueles que afirmam que a Igreja, ao se fazer presente nos acampamentos dos “sem-terra”, não o fez em atendimento ao compromisso evangélico de atender aos empobrecidos, no caso os caboclos, mas sim em função de sua relação com os colonos expropriados da terra, na condição de acampados.

Essa ligação se evidenciou na estruturação do acampamento da Encruzilhada Natalino. A prática tradicional da Igreja de organizar as famílias em pequenos grupos, para desenvolverem estudos bíblicos, atividades pastorais e sociais, serviu como experiência à organização do acampamento. O modelo de dispor pequenos grupos de famílias por barracos foi a base da organização política do acampamento. No decorrer do processo de preparação do acampamento, assim como nas preparações do Dia do Agricultor e das Romarias da Terra, os grupos de estudo e discussões por famílias ocupavam um espaço central²⁸⁴. Em Encruzilhada Natalino, a estrutura organizativa tradicional da Igreja serviu como referência para a constituição do acampamento, pois fazia parte da experiência histórica do grupo.

²⁸³ Benincá, 1987, p. 134.

²⁸⁴ Hoffmann, 2002, p. 106.

Assim, a estrutura tradicional do trabalho pastoral foi ressignificada, dando vida a um espaço que passou a comportar questões religiosas e políticas.

No acampamento, estes grupos tinham por função possibilitar que todos discutissem previamente as questões que seriam deliberadas nas assembléias gerais, ou contribuir, via coordenador do grupo, com a coordenação central. Outra função dos grupos é que estes são espaços de estudos e reflexão sobre a luta pela terra, da sociedade como um todo e de temas religiosos. A dinâmica dos grupos acaba por conjugar estas duas funções em um mesmo espaço: grupos de estudos bíblicos e grupos de base do acampamento. Esta articulação termina contribuindo para que as representações “religiosas” da luta hegemonizem o acampamento (Hoffmann, 2002, p. 107).

Enfim, a luta social que gestou o MST contou com a experiência histórica do catolicismo característico da região do Alto Uruguai, o que facilitou o trabalho desenvolvido por padres e agentes de pastoral identificados com a Teologia da Libertação. A estrutura eclesial e as práticas religiosas do catolicismo tradicional se fizeram presentes no processo de formação do MST através da experiência religiosa dos colonos. Nesse sentido, constata-se a persistência de algumas práticas da Igreja tradicional, como, por exemplo, o poder centrado no clero. A Comissão Pastoral da Terra avalia a existência de uma contradição no exercício das atividades da pastoral junto ao MST; na origem do movimento, a persistência de uma prática da Igreja conservadora, ou seja, alguns padres e agentes de pastoral dirigiam os trabalhos sem partilhar a reflexão com o conjunto do grupo, estabelecendo uma relação centrada no papel do clérigo²⁸⁵.

As práticas religiosas relacionadas à Teologia da Libertação se caracterizam pela sensibilidade à realidade social e por uma Igreja popular, baseada no protagonismo do povo oprimido²⁸⁶. Essas representações se fizeram centrais na formação do MST; no entanto, não se pode descartar a influência de elementos do

²⁸⁵ CPT, s/d.

²⁸⁶ Boff, 1994, p. 27-32.

catolicismo tradicional, expressos pela experiência religiosa dos colonos e da centralidade do poder dos sacerdotes na formação do Movimento nos acampamentos da Encruzilhada Natalino e da Fazenda Annoni, onde a organização sofreu a influência da liderança religiosa, a qual era legitimada junto aos acampados pela cultura de respeito ao sacerdote.

4.2 A Igreja e o apoio crítico ao Neozapatismo e ao MST

Na gênese do MST e do Neozapatismo, está o elemento religioso, ou seja, a relação da profunda cultura religiosa desses grupos sociais com a organização inicial desses Movimentos. Impulsionados por agentes de pastoral, religiosos, padres e irmãs, tanto os sem-terra como os zapatistas encontraram na Igreja um relevante instrumento de incentivo à conscientização, reflexão e organização. No entanto, uma vez consolidados os Movimentos, houve um distanciamento teórico e organizativo desses em relação à Igreja.

O MST, a partir do primeiro Congresso Nacional, em 1985, demarcou a ocupação como estratégia central de intervenção social, estabelecendo o Movimento como agente central no processo de reforma agrária, subsumindo os demais atores, entre eles os agentes de pastoral.

O I Congresso Nacional do MST definiu “Ocupar é a única solução”. Em novembro do mesmo ano, a Fazenda Annoni, no município de Pontão (RS), foi ocupada por 8.500 colonos em uma das maiores ações já realizadas no

país. Os sem-terra reconhecem a luta e o movimento como seus e a palavra de ordem “Ocupar, Resistir e Produzir” ganha corpo (MST, 1997a, p.5).

Grynszpan (2003, p. 344) reforça a idéia de que o MST, no decorrer de sua história, torna-se independente de atores sociais que contribuíram à sua organização.

O MST é resultado disso. Não um resultado natural, inexorável, mas fruto de uma confluência específica entre determinadas condições objetivas e o trabalho político de atores diversos. Afirmado-se no cenário político, porém, ele se foi autonomizando desses mesmos atores, ofuscando alguns deles, obrigando outros a ele se diferenciar. Na verdade, ao mesmo tempo que resulta de uma dada configuração, o MST é também a sua causa, na medida em que, pela sua existência, abre aos trabalhadores, como um dos futuros possíveis, aquilo pelo que irão lutar: o acesso à terra.

Pode-se considerar que, até o final de 1986, a hegemonia política do Movimento no estado do Rio Grande do Sul era constituída por agentes da CPT. A orientação política característica desse período possuía pouca objetividade nas formas de encaminhar as demandas, e em virtude de centrar-se na publicização, num contexto de repressão policial ao acampamento da fazenda Annoni, determinou a reorganização desse acampamento e do conjunto do Movimento. Assim, a direção do acampamento é alterada, passa do “monopólio” dos agentes de pastoral para as mãos das lideranças dos sem-terra²⁸⁷.

No centro das divergências entre as lideranças religiosas e as lideranças representativas dos sem-terra estava a questão metodológica. O desacordo a respeito da forma de organizar a base social e de estabelecer as decisões constituiu a divisão do Movimento, opondo o trabalho desenvolvido por agentes de pastoral e lideranças camponesas. Nessa perspectiva, padre Arnildo Fritzen, uma liderança expressiva do Movimento, constituída na organização do acampamento da

²⁸⁷ Hoffmann, 2002, p. 158-159.

Encruzilhada Natalino, avalia que as divergências quanto à questão metodológica causou a cizânia no Movimento: “[...] foi por eu defendê uma proposta de que o povo tem que participá nas decisões. As decisões têm que vir de baixo para cima. E não decisões tomadas pela direção, ou por meia dúzia, ou coisa parecida. Isso foi engrossando” (Fritzen, apud Hoffmann, 2002, p. 161).

Outros elementos que se evidenciam nesse conflito são a concepção de movimento de massa, no qual as decisões da organização eram estabelecidas pelo conjunto dos integrantes do movimento, defendida pelos agentes religiosos, e a concepção de movimento de quadros²⁸⁸, reivindicada pelas lideranças camponesas. No desenrolar do enfrentamento, os sem-terra argumentavam acerca do direito à autonomia política do Movimento. Duas de suas proeminentes lideranças explicitam bem a busca pela autonomia política do MST em relação aos agentes de pastoral. Darci Marschio ressalta o sentimento das lideranças no período: “Eu me lembro que eu percebia, parecia um medo de criança, de tu tá caminhando e que alguém venha estorvá tua caminhada”. Já Marli Castro considera a autonomia como um valor incondicional para o estabelecimento do Movimento: “Até chegô a passá na nossa cabeça uma auto-suficiência dessa questão, nós pensava que nós tinha o poder e que se eles ajudasse, se eles nos acompanhasse, tudo bem, caso contrário também nós continuaria sem eles, teria condições de levá” (apud Hoffmann, 2002, p. 161).

A compreensão do termo “terra na região” também contribuiu para a divisão do grupo liderado pelo padre Arnildo do grupo liderado por Darci Maschio. Conforme a concepção do padre Arnildo e de lideranças da região de Ronda Alta, desde o período da Encruzilhada Natalino, reivindicava-se terra para assentamento na região

²⁸⁸ O termo movimento de quadros refere-se às concepções leninistas, as quais expressam a idéia da organização de uma vanguarda preparada politicamente para liderar o proletariado no processo revolucionário (Lênin, 1978).

limitada geograficamente às áreas do Planalto e do Alto Uruguai, no estado do Rio Grande do Sul, ao passo que o outro grupo entendia “região” enquanto qualquer parte do estado²⁸⁹.

Com a estruturação do Movimento e, em especial, após a reorganização política ocorrida em 1987, percebe-se uma orientação política na intervenção social do MST na perspectiva da construção de uma “nova” sociedade. Na luta cotidiana do Movimento, no processo de concepção das estratégias mais adequadas ao Movimento para atingir a reforma agrária, a mística religiosa perde “importância”. Nessa perspectiva, padre Arnildo avalia a diminuição da influência da Igreja no estabelecimento do MST.

Na medida também que as lideranças vão avançando e o que era uma teoria formando uma ideologia de luta, é esse aspecto da mística que era negado, foi colocado como que um elemento desnecessário, porque dentro de uma ideologia mais radical, a questão é reduzida à luta política, à mística política enfim, e o que vai resolver mesmo os problemas é a luta política, é exatamente esse projeto que foi se tornando, afinal, também mais uma luta, mais tipo centro-americana, militarizada ou com as estratégias militares, foi-se tornando mais grosseira, mais violenta evidentemente, e o aspecto humano, as pessoas, a partir de então, não são mais valorizadas (apud Hoffmann, 2002, p. 163).

De outra parte, o MST, no final de 1987, através de uma liderança do acampamento da Fazenda Annoni, explicitava precisamente a nova orientação do Movimento, a qual desconsiderava as práticas de lutas anteriores: “Dois anos acampados numa briga ferrenha com 239 famílias só assentadas. Isto não foi através de discurso, reza, caminhada, mas no enfrentamento” (apud Hoffmann, 2002, p. 164). O conflito político entre os dois grupos no interior do Movimento, no processo de gestação, desembocou na nova orientação política do MST. Para Leandro Hoffmann, essa nova orientação consistia na adoção de uma estratégia de

²⁸⁹ Hoffmann, 2002, p. 162.

ação mais contundente, identificada com representações político-classistas. Observa-se que a estratégia de dar publicidade à luta pela reforma agrária, para através da pressão da opinião pública pressionar o Estado a negociar com o Movimento, dá lugar ao desencadeamento de atividades que pressionassem o Estado diretamente, através de ocupações, marchas, jejuns, não dependendo, assim, da sensibilidade à opinião pública²⁹⁰.

É relevante destacar que a nova orientação do Movimento significou o “distanciamento” entre o MST e a Igreja. A influência de valores teológicos e pastorais, relacionados às experiências históricas dos sem-terra ou provocados pelos trabalhos dos agentes de pastoral, é limitada pela estruturação do Movimento, que o pressiona na perspectiva de reivindicar a sua autonomia frente aos agentes de pastoral, e pela prevalência da concepção de movimento de quadros, a qual agrega a idéia de luta de classes e de direção centralizada.

No entanto, esse distanciamento não expressou uma ruptura. Em 1987, a 8ª Assembléia Estadual da CPT determinou a reestruturação da Pastoral frente à nova orientação do Movimento. Assim, desencadeou-se uma disputa interna na Pastoral em torno da estratégia mais adequada ao novo contexto. Diante do cenário marcado pela autonomia do Movimento e a hegemonia dos quadros dirigentes populares, o debate na Assembléia baseou-se na problematização do papel dos mediadores na luta social: o agente deveria desenvolver o papel de assessor do Movimento ou de direção?²⁹¹. Como resultante dessa discussão, o grupo de agentes identificados com a direção do MST – “agentes de uma geração mais nova”, padre Otávio Klein, frei Wilson Antonello e frei Sergio Görden – teve um papel relevante na constituição da

²⁹⁰ Hoffmann, 2002, p. 165.

²⁹¹ Hoffmann, 2002, p. 192.

reorientação da CPT: a Pastoral passou a atuar mais através de assessoria. Avaliando a mudança ocorrida na Pastoral, o padre Arnildo Fritzen destaca que a partir da autonomia do MST, as estratégias de atuação da CPT junto ao Movimento são alteradas.

Nos primeiros momentos da Encruzilhada Natalino, ela foi um bloco. [...] Isto também aconteceu até 86, de 86 pra cá, quando o Movimento tomou seu rumo, [...] e nesse mesmo tempo a própria CPT sofreu uma transformação grande no Estado. [...] Nos últimos anos, ela passa a ser totalmente, só anda rebocada pela direção do Movimento. [...] E acontece porque na redefinição da CPT, a própria direção da CPT passa muito mais nas mãos de mediadores religiosos, que são direção do Movimento (apud Hoffmann, 2002, p. 194).

De outra parte, o frei Sérgio Görgen reconhece a existência da crise de relacionamento entre o Movimento e a Igreja, enfatizando que o crescimento do MST e a sua autonomia postulada afastaram o Movimento da Igreja. No entanto, também critica a Igreja por ter dificuldade para assimilar a nova situação histórica do Movimento²⁹².

Analisando o processo de estabelecimento da nova orientação do MST, centrado na reivindicação da autonomia política e na adoção do caráter de movimento de quadros e na “adaptação” dos mediadores a essa nova realidade, percebe-se que não houve uma ruptura da Igreja com o Movimento, mas o seu afastamento, ou melhor, o seu distanciamento do campo de influência do Movimento, mesmo que ela, a Igreja, tenha mantido o seu apoio ao MST na luta pela reforma agrária.

O MST é uma construção social mediada por atores sociais representativos da Teologia da Libertação. O arcabouço teórico do Movimento é delimitado originariamente a partir da influência do trabalho pastoral e do ideário da Teologia da

²⁹² MST, 1987.

Libertação. No entanto, esse encontro não foi refratário às contradições. Os conceitos centrais da Teologia da Libertação – autonomia, transformação social, protagonismo histórico – contribuíram para o processo de distanciamento do Movimento do campo de influência da Igreja.

Zander Navarro chama atenção para as mudanças ocorridas na organização do MST, de uma organização popular – inspirada pela Igreja, para a qual a participação interna é relevante, porque o objetivo desse tipo de movimento é conscientizar os seus integrantes e estabelecer a autonomia política e social do grupo – para uma organização de quadros, ou seja, leninista, na qual o objetivo central é acumular forças e construir a ruptura social, para construir uma sociedade socialista. Entretanto, não está claro o que o Movimento compreende por socialismo.

O trabalho da Igreja junto ao Movimento na sua origem foi coerente com a Doutrina Social da Igreja e inspirado na prática da Teologia da Libertação. Exaltava a população degradada pela expansão e aceleração do modelo de desenvolvimento baseado na internacionalização desmedida do capital a organizar-se para estabelecer um outro modelo de desenvolvimento, mais justo. Nesse processo de construção, era relevante que os oprimidos assumissem a sua autonomia política e intelectual, ou seja, entendessem a realidade que lhes cercava em todas as suas dimensões; mais precisamente, as causas e os mecanismos de manutenção da exclusão econômica, social e política da população latino-americana. Tão importante quanto intervir socialmente era ter clareza e condições de pensar a práxis sem necessitar de tutela cognitiva exterior.

A transformação social era compreendida como o processo de mudança daquela sociedade, impregnada de contradições socioeconômicas em decorrência

do modelo econômico. A sociedade vislumbrada pelos agentes de pastoral – a denominada “Terra Sem Males” – é a antítese da sociedade capitalista. Em suma, é marcada pelo trabalho cooperativo, pela valorização do ser humano acima do material, pela existência de democracia política e econômica capaz de produzir a equidade social e pelo modelo econômico orientado para as necessidades e os interesses dos seres humanos, e não da reprodução do capital. No entanto, por mais que esse ideário dialogasse com as concepções do MST, após sua estruturação, a partir de 1986, surge a oposição das idéias relativas à estratégia de atuação do Movimento. A metodologia de trabalho de investir em ações coletivas efetivas, caracterizadas pela ampla participação dos atores em todas as instâncias de direção, empregada pela Igreja progressista, depara-se com a nova orientação do MST de estabelecer uma centralização nas decisões do movimento. O ideário do MST, ao valorizar a questão da autonomia política, uma herança da Igreja, estabelece, com a Instituição e com outras instituições ligadas a ela, uma relação de distanciamento relativa à reflexão e à construção da leitura da realidade. Para Zander Navarro, a chave da “separação” da Igreja e do MST reside na centralização das decisões num grupo da direção em detrimento do conjunto do Movimento.

Constituindo-se e inspirado, como os outros, pelas metodologias de organização do “povo” que a Igreja progressista estimulava, no início o MST realizava com maior frequência consultas às suas “bases”, com uma prática assídua de reuniões e discussões sistemáticas. Com o tempo, empolgado, talvez, com o rápido crescimento do movimento e a necessidade de processos de tomada de decisões mais rápidos, aos poucos o MST centralizou suas decisões – em especial, depois de 1987/88 – tornando-se menos democrático e aberto à participação de seus aderentes. O resultado da adesão do MST à prática do centralismo democrático significou contudo o seu crescente isolamento dos outros movimentos sociais, no campo e na cidade, articulações que haviam sido pensadamente construídas nos primeiros anos de história do MST (Navarro, 1996, p. 91).

A libertação do “Povo de Deus” da alienação espiritual e socioeconômica depende da ação dos pobres. Logo, Povo de Deus é compreendido pela Teologia da Libertação como o povo que sofre, aquele que no meio social é fustigado pela política, pela economia e socialmente, como o povo de Moisés, que foi aprisionado no Egito. Essa salvação não pode ser delegada a alguém; carece da conscientização e da caminhada coletiva do grupo: os “oprimidos”. Dessa forma, a construção histórica não é delegada ao Estado, a políticos, a intelectuais, mas à capacidade de organização das camadas subalternas.

O Neozapatismo, por sua vez, como foi apresentado anteriormente, também possui, em sua origem, uma relação estreita com a Igreja. Em 1975, a opção preferencial pelos pobres assumida na Primeira Assembléia Diocesana, da Diocese de San Cristóbal de Las Casas, norteia o trabalho pastoral na perspectiva da organização social frente à realidade enfrentada pelas comunidades indígenas. Criam-se, assim, na década de 1970, as condições para o surgimento da primeira entidade camponesa de Las Canãdas da Selva Lacandona: Unión de Ejidos Quiptic ta Lecubtusel, mais conhecida como la Quiptic²⁹³. Já em 1980, a Quiptic juntamente com outras organizações criam uma entidade que congrega diversas organizações indígenas, denominada Unión de Uniones²⁹⁴.

No entanto, em 1983, a divergência entre as entidades membros da Unión de Uniones inviabilizou a continuidade de congregação de todas as instituições. Uma parte das entidades estabelecia a luta por terra; de outro lado, algumas organizações tinham como pauta central a questão do crédito, a produção e a comercialização. Como resultado desse conflito, a Unión de Uniones aglutinou

²⁹³ Gadea, 2004, p. 122.

²⁹⁴ Gadea, 2004, p. 119.

lideranças e entidades identificadas com a luta por terra das comunidades indígenas na Selva Lacandona, enquanto os grupos que se mobilizavam em torno da produção fundaram uma associação de crédito²⁹⁵.

Nesse contexto de efervescência social – em se somavam a imigração para Chiapas de duzentos mil refugiados do conflito social instalado na Guatemala, o agravamento dos problemas socioeconômicos das comunidades indígenas em decorrência do modelo de desenvolvimento do país e a organização do EZLN –, a Igreja operou um papel crucial na história da região: desencadeou o processo de conscientização política das lideranças indígenas, a ponto de, em 1985, ter formado 6.000 catequistas, sendo 3.300 indígenas e 100 diáconos indígenas²⁹⁶. Essas lideranças inseridas nas comunidades desencadearam uma rede de entidades representativas que se opunham ao Estado para terem suas demandas sociais e econômicas contempladas. De forma majoritária, o conjunto dos atores sociais de Chiapas teve sua formação política promovida pela Igreja, do que se conclui que os valores e as concepções do catolicismo identificado com a Teologia da Libertação se fizeram presentes na constituição da sociedade civil chiapaneca.

Apesar da relação histórica da Igreja de Chiapas com as comunidades indígenas estabelecidas na Selva Lacandona, responsável pela supremacia da instituição religiosa sobre outros agentes sociais no trato com as comunidades, a Igreja não está sozinha na intervenção sociopolítica na região. Existem diversas forças sociais, como, por exemplo, igrejas evangélicas e grupos paramilitares. Ao presente trabalho interessa o estabelecimento do Neozapatismo, o qual foi tratado na segunda seção, e a sua relação com a Igreja.

²⁹⁵ Womack, 1998, p. 64.

²⁹⁶ Womack, 1998, p. 66.

Em 1986, o secretário da Unión de Uniones converteu-se em um dos quadros do Movimento Neozapatista, tornando-se uma peça importante na constituição do Movimento, na medida em que atraiu outros membros da Unión para o Neozapatismo²⁹⁷.

Na realidade, as atividades exercidas pela Igreja com o objetivo de conscientização e formação de lideranças indígenas contribuíram para a organização do Neozapatismo. No período de 1984 e 1985, originalmente, na formação do Neozapatismo, o contato do Movimento foi com lideranças indígenas “muito politizadas”, que possuíam uma história de resistência indígena e camponesa²⁹⁸. O trabalho pastoral da Igreja junto às comunidades indígenas “inseriu” valores éticos e morais, tais como justiça, igualdade, autonomia, de tal forma que estabeleceu um cenário social rico em mobilização política.

Por estos años, la “idea de un mundo más justo” y el socialismo son digeridos ampliamente por estas comunidades de los primeros contactos, conceptos que al mismo tiempo se ven enriquecidos con elementos morales y éticos. Surge con gran fuerza espacio de “la dignidad” como horizonte distintivo de la acción del movimiento. Dignidade, valores éticos y morales son sin duda elementos nacidos de las comunidades indígenas y que, fundamentalmente, evidencian la influencia de la acción de catequistas y religiosos, de la Iglesia de Chiapas (Gadea, 2004, p. 127).

O EZLN, na sua origem, caracteriza-se pela concepção de luta guerrilheira “foquista”, típica da década de 1970. No entanto, na medida em que se estabelecia, o Neozapatismo abandonava a postura ortodoxa e adotava uma orientação política que se identificava com a cultura indígena e de caráter mais participativo, descartando, dessa forma, a lógica de organização de vanguarda. Esse processo de indianização do Movimento se valeu da experiência de organização, trabalho e

²⁹⁷ Womack, 1998, p. 64.

²⁹⁸ Gadea, 2004, p. 124.

estruturas construídas por religiosos e religiosas e as comunidades indígenas²⁹⁹, sendo de grande valia a significativa participação de lideranças indígenas formadas pela Igreja que integravam as organizações da região.

Quando o Movimento consegue estabelecer laços efetivos com as comunidades indígenas, completando o processo de indianização do Neozapatismo, tem construídas as condições objetivas para o seu aparecimento em público, em 1º de janeiro de 1994. De outra parte, a relação entre Neozapatismo e Igreja, desde 1989 e 1990, era marcada pelo distanciamento. A Igreja, ao ter conhecimento das atividades do EZLN, em 1989, distanciou-se. No entanto, quando as comunidades avaliaram que a única forma de fazer-se escutar era a via armada, D. Samuel e a Igreja decidiram não colaborar; continuaram sendo co-autores da organização sociopolítica das comunidades indígenas³⁰⁰.

A partir da deflagração iminente do conflito em Chiapas, em 1993, a posição da Igreja passa a ser mais contundente em relação à estratégia de intervenção social baseada na via armada. Em maio do mesmo ano, uma operação do EZLN, que defendia um campo de treinamento, atacou uma patrulha do Exército Mexicano na localidade de Altamirano-Las Margaridas. Como decorrência desse ato, dois dias depois, o exército ocupou a área, e, como suspeitava do apoio da Unión de Uniones ao Movimento, também ocupou um ejido das cercanias e prendeu alguns membros da Unión. De pronto, um diácono que fazia parte da direção da organização descartou publicamente a existência de qualquer relação da Unión de Uniones com o Movimento. Em seguida, D. Samuel, acompanhado de diversos padres e missionários, visitou a região e aconselhou as comunidades a não apoiarem a luta

²⁹⁹ Gadea, 2004, p. 130.

³⁰⁰ Gadea, 2004, p. 132.

armada. Ele redigiu uma carta pastoral orientando os membros da diocese a atuarem em meio ao contexto de conflito militar. E, para dar mais visibilidade a esse ato, entregou a carta ao Papa João Paulo II em sua visita papal a Yucatán, em agosto de 1993³⁰¹.

Paradoxal. Essa é a expressão que define de forma concisa a relação do MST e do Neozapatismo com a Igreja após a consolidação dos Movimentos. A formação de lideranças inspiradas no ideário da Teologia da Libertação e a mediação política de agentes de pastoral no processo de organização dos Movimentos estimularam a incorporação das categorias autonomia, protagonismo social e transformação social na cultura política do Neozapatismo e do MST. Os Movimentos, imersos nos processos de disputa social, afastaram-se do campo de influência da Igreja. Destaca-se, no centro desse distanciamento teórico e prático, a incompatibilidade de concepções teóricas elaboradas pelos Movimentos com o ideário defendido pelos agentes identificados com a Teologia da Libertação.

A opção neozapatista pela luta armada e o seu descrédito para com a estratégia de negociação com o Estado os separou da Igreja, a qual continuou com atividades de formação e organização do povo indígena, mas deixou de apoiar de forma efetiva os rebeldes; no entanto, continuou defendendo os direitos humanos violados nas comunidades neozapatistas.

É importante ressaltar que, quando se fala em distanciamento dos Movimentos em relação à Igreja, se está aludindo a um conflito e a uma disputa. Há uma convivência e relação da Igreja com o MST e o Neozapatismo, mantendo laços

³⁰¹ Womack, 1998, p. 74.

de apoio. No entanto, a circulação de idéias, tão rica à formação dos Movimentos, parece estar bloqueada.

Para o MST e o Neozapatismo, a Igreja não é mais uma “fonte de inspiração” teórica. O papel dos agentes de pastoral e de religiosos é fornecer apoio pontual à demanda material e às contendas políticas dos Movimentos, como o apoio logístico a uma caminhada organizada pelo MST ou denúncia de alguma violência sofrida por algum militante neozapatista.

5 CONCLUSÃO

O exame detalhado do processo de constituição do Neozapatismo e do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra é revelador. Esses dois atores, apesar de suas especificidades culturais e ideológicas, as quais foram apresentadas no decorrer do trabalho e serão retomadas em seguida, possuem – entre os diversos elementos que os aproximam – o contexto histórico e a Igreja, em especial a Igreja Católica Apostólica Romana, como fatores relevantes ao estabelecimento dos Movimentos.

O contexto histórico que envolveu a constituição dos Movimentos representa um “condicionante” significativo na formação desses atores: o caráter multifacetado desse contexto, com seus aspectos sociais, culturais e econômicos, cumpre o papel de lugar, local, onde as experiências de luta ocorreram. Logo, para analisarmos comparativamente os dois Movimentos, é pertinente aproximar o contexto histórico que gestou o Neozapatismo e o MST. A distância geográfica existente entre México e Brasil não impediu o desenvolvimento de processos socioeconômicos “similares” nos dois países.

Destaca-se, enquanto um exemplo típico dessa similitude, a modernização agrícola. No período entre as décadas de 1960 e 1970, as agriculturas do Brasil e do México sofrem severas alterações no seu padrão tecnológico, na relação com o capital estrangeiro e na sua capacidade de geração e acumulação de riqueza.

O Brasil, por exemplo, através dos Governos Militares, estabeleceu um projeto de modernização agrícola, ou, como caracteriza Peter Houtzager, um projeto agrário³⁰². O arcabouço da concepção dos Governos Militares para a questão agrária baseia-se na política agrícola voltada para os interesses do mercado internacional, submetendo-a ao objetivo do capital industrial e financeiro: a criação de mecanismos oficiais e creditícios para modernizar os grandes e médios proprietários, para adaptá-los ao novo padrão produtivo³⁰³, marginalizando, portanto, grandes segmentos sociais do campo, os quais migraram para as cidades³⁰⁴. Em síntese, o processo de modernização conservadora dos Governos Militares estabeleceu a aliança entre proprietários de terras e setores do capital industrial e financeiro através da capitalização da grande propriedade rural. Assim, por outro lado, o Estado implementou uma política de contra-reforma, na qual a proposta central consistia em projetos de colonização da Amazônia³⁰⁵.

No México, o processo de modernização agrícola é semelhante ao brasileiro. Durante a década de 1970, a política agropecuária, que, desde a década de 1950, priorizava a produção industrial e agrícola em grande escala, aderiu ao paradigma produtivo da Revolução Verde, aliando capital industrial e financeiro no processo de subordinação da agricultura³⁰⁶. Assim, impondo sérias dificuldades à agricultura desenvolvida pelas comunidades indígenas, ela – por caracterizar-se pelo uso não-intensivo de insumos industriais, volta-se para o mercado interno, para o trabalho familiar e para a produção em pequenas propriedades – ficou fora das políticas

³⁰² Houtzager, 2004, p. 53.

³⁰³ Esse novo padrão produtivo está de acordo com as concepções tecnológicas da denominada Revolução Verde, a qual foi disseminada, na década de 1970, por organismos internacionais, que se inspiravam no modelo de produção norte-americano.

³⁰⁴ Gehlen, 1983, p. 58.

³⁰⁵ Gehlen, 1983, p. 60.

³⁰⁶ Arellano, 2002.

públicas que contemplaram a modernização do modelo de agricultura. Na realidade, essa modernização consistia no advento da internacionalização da produção, a qual submetia a agricultura e seu modelo produtivo aos interesses do capital industrial e financeiro, em especial o internacional³⁰⁷.

Sem dúvida, o contexto que cercou o processo de formação do Neozapatismo e do MST tem na matriz econômica uma relevante “motivação”, não a única, à organização de grupos sociais afetados pelo impacto da denominada modernização da agricultura. Como foi discutido na segunda seção, a adequação do modelo produtivo agrícola mexicano e brasileiro ao modelo internacionalizado, baseado na intensificação do capital agroindustrial e financeiro, gerou o “desequilíbrio” na forma de produção desenvolvida pelas comunidades indígenas, no México, e pela pequena agricultura, em especial na região sul do Brasil – formas de produção que eram baseadas no abastecimento do mercado interno e no trabalho familiar.

Concretamente, a década de 1970 foi prodigiosa na proliferação das conseqüências sociais da internacionalização da agricultura. Nesse sentido, a concentração de terras e o empobrecimento da população camponesa atingem índices muito significativos. Para Ivaldo Gehlen, a aceleração do processo de proletarização dos camponeses na América Latina, aliada à inapetência de políticas sociais eficazes para conter esse processo, como, por exemplo, uma reforma agrária que altere a estrutura agrária existente, determinam a erupção de movimentos sociais.

Nas últimas décadas verifica-se uma tendência a aumentar a concentração da terra na maioria dos países. Os programas de reforma agrária não estão conseguindo deter esta tendência. O processo de proletarização dos camponeses continua a sua marcha. O camponês, não conseguindo resistir à perda de sua condição e não conseguindo tampouco implantar um projeto

³⁰⁷ Sobre o tema da modernização agrícola e a Revolução Verde, ver Almeida, 1998.

histórico alternativo ao capitalismo, acaba garantindo um “exército” de mão de obra disponível aos empresários rurais e urbanos. Tal situação é geradora de movimentos sociais agrários que se orientam e estruturam através de organizações já existentes ou especificamente criadas por iniciativa própria ou de outros grupos, organizados, partidos, etc. (Gehlen, 1983, p. 39).

Portanto, o Neozapatismo e o MST são respostas da sociedade civil à degradação das condições de vida da população camponesa brasileira e da mexicana. Como exemplo típico desse processo, pode-se citar a alteração do artigo 27 da Constituição Mexicana, em 1991, para possibilitar a comercialização das terras comunais, ou seja, das terras indígenas³⁰⁸.

No entanto, o fator econômico não é o único responsável pela gestação dos dois Movimentos. Ou melhor, a compreensão histórica desses dois atores sociais, em especial na perspectiva comparada, requer o exame em detalhes de elementos também cruciais no processo de formação do Neozapatismo e do MST que ainda não foram elucidados plenamente como os aspectos econômicos os foram. Observando o contexto histórico no qual se originaram os Movimentos, percebe-se a existência de um fator de aproximação entre a constituição do Neozapatismo e do MST: a religiosidade, a presença ativa da Igreja na organização da sociedade civil, tanto em Chiapas como no Brasil, especialmente no Rio Grande do Sul, corroborando, dessa forma, a organização inicial dos Movimentos. Na realidade, a Igreja enquanto instituição, como ator social que interveio na conjuntura socioeconômica e política mexicana e brasileira, bem como na religiosidade do segmento social que substanciou os Movimentos, serviu como experiência histórica desse grupo na perspectiva da constituição do Neozapatismo e do MST.

³⁰⁸ Martins, 2004.

Na década de 1960, a Igreja passa pelo processo de “adequação” à modernidade. Nesse sentido, o Concílio Vaticano II (1962-1965) representou um novo paradigma: encerrou a longa fase inaugurada com o Concílio de Trento (1545-1563), etapa de ruptura com o nascente mundo moderno e de confronto com as correntes espirituais, culturais e políticas que emergiram do conjunto da Renascença e, em especial, da Reforma Protestante³⁰⁹. A título de exemplo das inovações efetivas pelo Concílio Vaticano II, pode-se destacar a valorização do episcopado da Igreja local na medida em que o processo do Concílio rejeitou a habitual supremacia dos órgãos da Cúria Romana sobre a Igreja local³¹⁰.

A partir dessa abertura que se faz mediante a pressão de movimentos “subterrâneos” da Igreja, sobretudo a Igreja latino-americana que gesta novas formas de práticas pastorais, ancoradas na inóspita realidade marcada por regimes autoritários, pela pobreza crescente e pela negligência dos direitos humanos da população, ocorreram a Conferência Episcopal de Medellín (1968), na Colômbia; e a de Puebla (1978), no México. Efetivamente, as Conferências Episcopais legitimaram o trabalho pastoral com as camadas subalternas ao mesmo tempo em que dialeticamente foram a expressão de alterações da Igreja latino-americana frente à realidade. Para Ralph Della Cava, a Conferência de Medellín foi marcada pelo posicionamento de denúncia do Episcopado diante da violência institucionalizada na América Latina, pelo compromisso com os pobres e pelo “implícito mea culpa por quatro séculos de alianças com classes dominantes” (Della Cava, 1986, p. 16).

De outra parte, o Concílio Vaticano II estabelece uma concepção de Igreja centrada mais na co-responsabilidade do que na hierarquia, acentuando a idéia de

³⁰⁹ Beozzo, 2005, p. 49.

³¹⁰ Beozzo, 2005, p. 55.

que a Igreja é o Povo de Deus. Logo os padrões de autoridade no interior da Igreja sofrem uma significativa alteração: o papel do leigo passa a contar com maior autonomia³¹¹. Scott Mainwaring chama a atenção para algo inusitado: o apoio de setores conservadores junto com os segmentos “modernizantes” da Igreja ao processo de promoção do laicato, mas movidos por objetivos distintos.

Os grupos leigos e padres reformistas estavam à frente do processo de renovação eclesial, mas os “modernizadores conservadores” também apoiavam a abertura da Igreja. Para os modernizadores, o desejo de estimular uma maior participação leiga era uma forma de aumentar a influência da Igreja nos assuntos temporais e de desenvolver um laicato que ajudasse a evangelizar as massas. Para o clero conservador, o fortalecimento dos leigos era um meio de aprofundar ao invés de reverter a dominação tradicional da Igreja na sociedade (Mainwaring, 2004, p. 71).

Tanto o Neozapatismo como o MST são condicionados pela conjuntura marcada pela presença da Igreja imersa na dinâmica de “modernização” e nas profundas culturas religiosas mexicana e brasileira. Soma-se a esse contexto o ascenso da mobilização social ocorrido no México e no Brasil, sobretudo a partir da década de 1980, fomentando a constituição de novos atores sociais no cenário político desses países³¹². Em meio a esse quadro sociopolítico, o Neozapatismo e o MST foram gestados.

Em 1º de janeiro de 1994, o Exército Zapatista de Libertação Nacional tornou-se público. Submetido ao Comitê Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI), organização militar ligada ao movimento Neozapatista, o Exército Zapatista de Libertação Nacional ocupa San Cristóbal de Las Casas, rechaçando o Tratado de Livre Comércio entre México e Estados Unidos, o qual fora assinado nessa data³¹³. No entanto, a aparição pública do Movimento não foi o ato final de uma pequena

³¹¹ Mainwaring, 2004, p. 70.

³¹² Muro e Chac, 1991.

³¹³ Polanco, 1997.

“jornada” histórica, mas a ação efetiva que “inaugurou” a presença do Movimento enquanto um representante das comunidades indígenas em Chiapas, representação baseada no processo de indianização de guerrilheiros e na constituição de um ator coletivo não identificado com as formas clássicas de intervenção social.

O MST surge a partir da luta de pequenos agricultores no sul do Brasil, em especial nos conflitos por terras na região de Sarandi e Ronda Alta, no estado do Rio Grande do Sul. Também se constituiu numa força social contestatória ao modelo clássico de representação, no qual a centralidade das decisões e a verticalidade organizativa, como, por exemplo, a organização dos sindicatos, são características centrais.

A luta pela autonomia política é recorrente nos dois Movimentos. O MST e o Neozapatismo defendem valores ligados à autonomia. No caso do movimento chiapaneco, a identificação com a autonomia é mais profunda que no caso brasileiro. A forte composição étnica traz ao centro da organização neozapatista a cultura de organização comunitária e coletiva dos indígenas. Para Polanco (1997, p. 49), os neozapatistas colocaram na agenda nacional a problemática da autonomia política das comunidades indígenas.

La rebelión de los indígenas zapatistas de Chiapas fue el impulso más enérgico en esta dirección: la discusión sobre los temas de fondo se impuso a las vacilaciones y trampas “técnicas”, abriendo de par en par las puertas al debate político. Como veremos en su oportunidad a partir de 1994 la problemática étnico-nacional y el tema de la autonomía pasaron a ser puntos centrales de la agenda nacional. Puede afirmarse que en el corto tiempo transcurrido desde este acontecimiento se ha avanzado más en la discusión sobre la legitimidad de la demanda de autonomía y sus implicaciones nacionales, que en todo lo que llevamos de vida independiente.

Não obstante, o MST não logrou o mesmo êxito. No período inicial de organização do Movimento, a questão da autonomia se coloca no centro do

arcabouço teórico. Nessa fase, reivindicavam a autonomia política dos camponeses frente aos opositores – o Estado e os latifundiários –, exigindo reforma agrária e políticas públicas que atendessem as suas demandas. O documento final do I Encontro Estadual do MST do Rio Grande do Sul, realizado no município de Erval Seco, em 1984, demarca a autonomia política do Movimento não apenas em relação a Estado e partidos políticos, mas também em relação aos aliados.

O nosso movimento é autônomo, mas dentro do sindicalismo devemos fazer cada vez mais, nossos sindicatos de trabalhadores rurais assumir a luta pela terra. Também aceitamos o apoio das entidades e das Igrejas que entendam nossa luta, mas deixamos claro que quem manda nos rumos de nossa luta somos nós mesmos, os sem-terra organizados. Queremos a implantação imediata da Reforma Agrária, controlada por nós trabalhadores e através de nossas organizações (MST, 1984a).

Fica claro que a concepção de autonomia do Movimento não se restringia apenas à dimensão externa da organização, mas se desdobrava na idéia de participação e sujeito histórico, no protagonismo social que os camponeses deveriam assumir. Logo, as instâncias de poder internas do Movimento tinham um caráter de participação massiva, ou seja, envolviam o máximo possível os integrantes do Movimento em discussões, a fim de socializarem-se as deliberações do Movimento³¹⁴.

No entanto, ao institucionalizar-se, ao consolidar a estrutura organizativa, ao tornar-se um movimento de caráter nacional, ou seja, organizado em boa parte do território brasileiro, transcendendo a região sul do país, o MST estrutura-se enquanto um movimento de quadros, limitando a participação direta de sua base social nas deliberações do Movimento. Assim sendo, diferentemente do Neozapatismo, a idéia de autonomia para o MST refere-se à relação do Movimento com outros atores

³¹⁴ Fernandes, 1998.

sociais, ao passo que, internamente, as condições de participação do integrante são limitadas pela estrutura organizativa que privilegia as decisões dos quadros políticos em detrimento da base do Movimento³¹⁵.

Outro elemento pertinente ao exercício de comparação entre o Neozapatismo e o MST é a contribuição da Igreja no processo de constituição desses Movimentos. Presente no desenrolar histórico que configurou, a partir de grupos sociais, os dois atores sociais mais destacados na América Latina atualmente³¹⁶, a Igreja atuou diretamente nas comunidades e nos segmentos envolvidos em conflitos em Chiapas e no Brasil.

No caso mexicano, a Igreja, ao acompanhar a migração indígena que se estabelecera na Selva Lacandona, tornou-se peça fundamental no processo de territorialização, o qual teve como característica principal o surgimento de uma cultura multiétnica³¹⁷. Na “ausência” do Estado, que, de fato, a partir da década de 1950, entra na área da Selva Lacandona através do Instituto Nacional Indigenista (INI) para estabelecer a influência estatal sobre as novas comunidades, tendo como interesse central a exploração de madeira, da riqueza hídrica e do petróleo da região. Ou seja, estrategicamente, o Estado se fazia presente para salvaguardar os projetos de exploração das riquezas naturais da área³¹⁸.

Padres, religiosos e religiosas, catequistas e agentes de pastoral não se limitaram ao auxílio espiritual das novas comunidades, mas coordenaram as atividades relacionadas à construção da infra-estrutura básica dessas comunidades,

³¹⁵ Hoffmann, 2002; Navarro, 1999.

³¹⁶ Barsotti e Pericás, 1998.

³¹⁷ Altmann, 1998.

³¹⁸ Womack, 1998.

inclusive as tarefas educativas e sanitárias³¹⁹. De fato, a Igreja se estabeleceu junto com os migrantes no território da Selva Lacandona e os acompanhou. A presença constante na formação das comunidades segue mesmo após a estruturação dessas. Após o período de estruturação da nova área, a Igreja segue atuando junto aos indígenas; agora, a partir da década de 1970, para trabalhar a organização social das comunidades no sentido de pressionar o Estado para contemplar as suas demandas socioeconômicas. Logo surgem várias organizações camponesas, como, por exemplo, Unión de Uniones e Organización Campesina Emiliano Zapata, entre outras, motivadas pelo trabalho pastoral da Igreja³²⁰.

O Neozapatismo surge a partir da confluência de duas vertentes sociais, uma constituída pelo grupo de guerrilheiros que passaram pelo processo de adaptação e assimilação da cultura indígena na década de 1980, a outra composta por lideranças indígenas. A vertente indígena possui significativa influência da Igreja, em especial a identificada com a Teologia da Libertação. É constituída por atores sociais formados politicamente pela Igreja através da catequese ou de outras atividades formativas promovidas pela Igreja; em muitos casos, a liderança neozapatista fora catequista na sua comunidade antes de aderir à luta armada³²¹.

Na realidade, parte das lideranças indígenas que foram educadas e/ou exerciam alguma atividade pastoral optaram por não mais seguir a estratégia do diálogo e da negociação com o Estado através da pressão política das organizações representativas das comunidades, mas investir na constituição de um instrumento militar que pudesse obter um resultado mais efetivo para as comunidades. Cabe ressaltar que o contato inicial dessas lideranças com o grupo de guerrilheiros foi em

³¹⁹ Gadea, 2004.

³²⁰ Gadea, 2004.

³²¹ De Vos, 2002.

torno da segurança das comunidades, que eram vítimas freqüentes da violência dos grandes proprietários de terras. De outra parte, o processo de modernização da agricultura mexicana aprofundou as contradições sociais já existentes, degradando a agricultura e as condições de vida das comunidades indígenas³²². Desse modo, a conjuntura socioeconômica torna-se campo fértil para a radicalização da luta popular.

No caso brasileiro, a formação do MST tem na Igreja sua vertente histórica mais significativa. O Movimento surge como “fenômeno” condicionado às contradições geradas pela modernização agrícola dos Governos Militares na região sul do país, em especial no estado do Rio Grande do Sul. Tão logo os primeiros conflitos têm um desdobramento positivo, a mobilização cresce e articula-se com outros focos de conflito social nos estados do Paraná, de Santa Catarina e de São Paulo, até territorializar-se por todo o território brasileiro nas décadas de 1980 e 1990³²³. Entretanto, como o presente trabalho analisa de forma comparada a constituição do Neozapatismo e a do MST, tendo como eixo condutor do estudo a relação da Igreja com o estabelecimento histórico dos Movimentos, recortou-se para ser analisado o período de formação do MST – em especial no que se refere às lutas desenvolvidas no Estado do Rio Grande do Sul e à imbricação com a Igreja –, pois é nesse período que ocorre a relação mais estreita entre o Movimento e a Igreja.

Na região onde se originou o MST, Alto Uruguai, no Rio Grande do Sul, a Igreja sofreu influência do processo de colonização promovido pela imigração de populações de origem italiana, alemã, polonesa, entre outras. As culturas que aqui se estabeleceram trouxeram outro “modelo” de catolicismo, o qual contava com

³²² Gadea, 2004.

³²³ Fernandes, 2000.

maior presença de padres nas comunidades, pois era comum que sacerdotes e religiosos acompanhassem os grupos de fiéis nos processos de imigração da Europa e de desenvolvimento das colônias. De outra parte, o número de vocações nessas áreas passa a ser significativo, possibilitando a formação de um clero capaz de atender às demandas religiosas da população. Quebra-se, dessa forma, a realidade eclesial existente no Brasil de um clero reduzido frente à população atendida, fato que atribuía uma maior liberdade do leigo nas práticas de representações religiosas³²⁴. Dito de outra forma, o catolicismo local caracterizava-se pelo caráter leigo, não-dependente da presença do padre e pouco sacramental, diferentemente do catolicismo do colono. Essa prática religiosa, o “catolicismo tradicional” dos imigrantes, será um dos elementos presentes na vivência dos sem-terra no período posterior, na década de 1970, quando se retoma o processo de lutas na região do Alto Uruguai.

A década de 1970, como já foi apresentado, foi um período de pleno desenvolvimento da modernização agrícola, causando um impacto social acentuado na região do Alto Uruguai, como, por exemplo, êxodo rural, concentração fundiária, degradação do meio ambiente e desemprego rural³²⁵.

É nesse contexto que a Igreja interveio na perspectiva de contribuir com a organização dos sem-terra. O trabalho desenvolvido por agentes de pastoral e padres baseava-se na formação político-pastoral. Cabe destacar que tradicionalmente os colonos identificam-se com a visão teológica de mundo da Igreja Católica. De outra parte, o surgimento de vocações sacerdotais e religiosas nas comunidades era uma decorrência do processo de catequese, e motivo de distinção

³²⁴ Azzi, 1978.

³²⁵ Tambara, 1983.

social para as famílias³²⁶. A região do Alto Uruguai, sobretudo a área que abrangia o conflito inaugural do Movimento, Ronda Alta e Sarandi, possuía parte do clero identificado com as representações de práticas religiosas características da Teologia da Libertação e o serviço da Comissão Pastoral da Terra organizado³²⁷.

Efetivamente, a contribuição da Igreja foi no processo de organização dos acampamentos da Encruzilhada Natalino e da Fazenda Anonni. Nesses espaços, a Igreja teve função basilar na organização espacial e nas instâncias de poder. Em relação ao espaço, a cruz era uma referência na medida em que ao seu entorno, na “Hora da Ave Maria”, em que os acampados se reuniam para fazer suas rezas habituais, eram repassadas as informações e realizadas as assembléias do acampamento. Ao passo que as instâncias de poder do acampamento tinham como base a organização dos pequenos grupos por barracos. Essa prática de organização das famílias é uma prática tradicional da Igreja³²⁸.

Por outro lado, também desenvolveu função de intelectual orgânico, produziu subsídios para reflexão, assessorou os grupos de sem-terra e promoveu curso de formação de lideranças. Não obstante, manteve o discurso de que o Movimento era dos sem-terra e de que a CPT era apenas um serviço, ao qual não cabia o papel de liderar a organização do MST³²⁹.

A Igreja participou intrinsecamente da constituição do Neozapatismo e do MST, sobretudo através de um trabalho pastoral identificado com a práxis da Teologia da Libertação. No entanto, a Igreja de Chiapas envolveu-se a partir do fortalecimento da sociedade civil e da formação de lideranças, desembocando na

³²⁶ Benincá, 1987.

³²⁷ Hoffmann, 2002.

³²⁸ Hoffmann, 2002.

³²⁹ Hoffmann, 2002.

configuração do Movimento. Já no caso do MST, a Igreja participou de forma mais estreita da organização do Movimento, uma vez que teve uma participação direta no acampamento da Encruzilhada Natalino e no da Fazenda Anonni. Sem dúvida, o envolvimento da Igreja na organização do MST, na região do Alto Uruguai, baseou-se na presença da Instituição na região, em especial na estrutura de Igreja constituída pelos imigrantes. No México, em Chiapas, a relação entre a Igreja e as novas comunidades indígenas se faz há tempo, desde o processo de estabelecimento dos migrantes na Selva Lacandona, tornando-se central na cultura indígena.

Para se analisar o Neozapatismo a partir da influência da Igreja tem-se que levar em conta a cultura indígena. A religiosidade, o catolicismo “praticado” pelas comunidades da Selva Lacandona, está alicerçada no catolicismo popular, que se constitui a partir de práticas religiosas que conjugam elementos da cultura indígena, inclusive religiosos, com o catolicismo oficial. Forma-se, dessa forma, uma prática religiosa rica em simbolismos, com a propriedade de atribuir nova significação, conforme a cultura popular, a um signo.

O “encontro” ou o contato da Igreja de Chiapas com as comunidades não foi mediado simplesmente pelo trabalho pastoral popular – o qual com a sistematização das práticas pastorais inovadoras é denominado Teologia da Libertação –, mas pela inteligibilidade teológica das comunidades, baseada no catolicismo popular. Logo, o catolicismo popular serve como uma chave de interpretação, capaz de conectar o ideário e prática pastoral da Igreja de Chiapas com as concepções de mundo e religiosas das comunidades indígenas.

A metodologia da nova prática pastoral, baseada na releitura bíblica, no método Ver, Julgar e Agir e na pastoral popular, é significada pelo código religioso-cultural existente: o catolicismo popular das comunidades indígenas. Questionar a pertinência da denominada Teologia da Libertação no processo de constituição da sociedade civil na Selva Lacandona e do próprio Neozapatismo não é apropriado. Mas considerá-la como o único componente possível na relação de influência exercida pela Igreja sobre o Movimento também não é válido.

O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, diferentemente do Neozapatismo, tem a relação da Igreja “moderada” não pelo catolicismo popular, mas pelo catolicismo tradicional, originado com a imigração dos europeus. O elemento que serviu como inteligibilidade para o trabalho desenvolvido pelo segmento da Igreja identificado com a Teologia da Libertação junto aos grupos de sem-terra na região do Alto Uruguai, no estado do Rio Grande do Sul, foi a experiência religiosa da população que compôs os acampamentos Encruzilhada Natalino e Fazenda Anonni, majoritariamente relacionada com o catolicismo desenvolvido pelos colonos, pelos imigrantes europeus na região. O público envolvido no processo de gestação do Movimento, em especial nos primeiros conflitos na região do Alto Uruguai, era majoritariamente formado por famílias descendentes do processo de imigração que, quando foram afetadas pela modernização da agricultura e pelo conflito na Reserva Indígena de Sarandi, caracterizavam-se pelas atividades relativas à agricultura camponesa ou ao trabalho rural³³⁰.

Sem dúvida, é possível afirmar que o trabalho pastoral identificado com a Teologia da Libertação, tanto na formação do Neozapatismo como na constituição

³³⁰ Benincá, 1987; Gehlen, 1983.

do MST, utilizou-se da experiência prévia dos grupos fundantes dos Movimentos com a religião popular e o catolicismo originário com a imigração, servindo como mediação para o processo de inteligibilidade dos fiéis que estavam em contato com a Teologia da Libertação. O estudo bíblico, a formação político-pastoral, a organização de grupos, a reflexão acerca da realidade socioeconômica dos segmentos subalternos, a constituição de estratégias de enfrentamento com os Estados e os latifundiários, a promoção da conscientização política e a mobilização social das comunidades indígenas e dos grupos de sem-terra foram tarefas realizadas por agentes de pastoral num determinado contexto, no qual os atores sociais envolvidos nesses conflitos portavam uma cultura perpassada por experiências sociais essenciais à sua inteligibilidade acerca do “mundo”.

A religião ocupa lugar proeminente nas sociedades que originaram os dois Movimentos. Para as comunidades chiapanecas, a religião é instrumento que contribuiu com a ordenação do grupo, influenciando a forma de trabalho, a organização política e a sociabilidade. É o meio que aproxima a cultura indígena da cultura ocidental. Para as comunidades que deram origem aos sem-terra, a religião desempenhou o papel de identificação e aglutinação da comunidade, uma vez que o espaço de organização coletiva/sociabilidade das comunidades dava-se em torno da capela. Ao mesmo tempo, herança do “modelo” de Igreja imigrante, as comunidades desenvolveram uma religiosidade, no que tange aos católicos de rito romano, baseada nas representações religiosas sacramentais, na qual a Igreja e o sacerdote são o “centro” da vivência da fé do fiel.

O ponto de partida para o trabalho pastoral que contribuiu com a formação dos Movimentos não pode ser considerado exclusivamente a nova prática pastoral. Deve-se observar os antecedentes históricos: a identificação dos participantes do

conflito, no México e no Brasil, com a Igreja Católica e a prática do catolicismo popular ou tradicional (sacramental). O “olhar” do indígena, ao ser “provocado” a uma análise mediada pela metodologia Ver, Julgar e Agir, parte do seu lugar, o catolicismo popular. Pode-se estabelecer o mesmo exercício de abstração com o caso brasileiro: o sem-terra, ao deparar-se com uma atividade da Comissão Pastoral da Terra encaminhada por um sacerdote ou liderança da Igreja, reporta-se à experiência vivida na sua comunidade, na qual o padre e a Igreja possuíam significativa relevância social, religiosa e política.

A formação do Neozapatismo e do MST tem nas práticas pastorais relacionadas à Teologia da Libertação uma vertente histórica relevante. Mas a força das novas formas de representação religiosa e de trabalho pastoral valeu-se das experiências históricas relacionadas ao catolicismo popular no México, e do catolicismo sacramental dos imigrantes europeus no sul do Brasil, para efetivar o processo de conscientização política dos sem-terra e das comunidades indígenas. No contexto de ditadura militar, em meio à proletarianização do pequeno agricultor, a decisão de acampar para conquistar a terra para a subsistência da família é motivada pela necessidade econômica, mas também pela tradicional relação de respeito e identificação do colono com o sacerdote. De outra parte, as atividades desenvolvidas pelo Bispo Dom Samuel Ruiz, na perspectiva da valorização da cultura indígena e organização das comunidades, relacionavam-se diretamente com a identificação desse segmento com o catolicismo popular, no qual se destaca o caráter autônomo das práticas religiosas, ou seja, os catequistas formados pela Diocese de San Cristóbal de Las Casas assumiram uma posição de liderança nas comunidades, pois de acordo com a cultura indígena e a prática do catolicismo popular o fiel contava com a autonomia.

O processo de renovação pastoral ocorrido progressivamente, a partir da década de 1950, culmina com a abertura da Igreja na década de 1960, com a realização do Concílio Vaticano II e das Conferências Episcopais de Medellín (1968) e de Puebla (1979). Nessa caminhada, surgiram novas formas de trabalho pastoral que valorizavam a releitura bíblica como meio de reflexão acerca da realidade socioeconômica dos fiéis; a utilização do método Ver, Julgar e Agir; a constituição de Comunidades Eclesiais de Base; o compromisso com a luta da população oprimida pelo sistema capitalista; entre outras características. Também é salutar que se destaque o foco dessa concepção pastoral no estímulo ao protagonismo e à autonomia sociopolítica dos leigos na sociedade e dentro da própria Igreja. Essa rica proliferação de experiências progressistas desenvolvidas por padres, religiosos, religiosas e leigos, imersa nas comunidades cristãs distribuídas pela América Latina, ao ser analisada por teólogos, passa a ser denominada Teologia da Libertação.

A formação do Neozapatismo e do MST está inscrita nesse processo. As práticas pastorais que contribuíram com a organização desses Movimentos, na década de 1960 no México, e de 1970 no Brasil, inscrevem-se no processo de constituição do ideário da Teologia da Libertação, o qual representa uma construção de baixo para cima, e não uma abstração teórico-metodológica que, após ser sistematizada, é aplicada à realidade pastoral.

No entanto, é pertinente destacar que a investigação abriu uma série de questões que merecem ser aprofundadas. Percebe-se que a Igreja não foi o único ator social presente na gestação do MST e do Neozapatismo, mas, na fase de gestação desses Movimentos, sua influência foi mais “marcante” que a de outros atores sociais, como, por exemplo, a influência de sindicatos, partidos políticos, organizações políticas identificadas com ideologias marxistas.

Na constituição do Neozapatismo e do MST, o elemento religioso como componente da vivência constitutiva dos grupos de indígenas e de sem-terra foi a base que possibilitou a configuração inicial desses atores sociais. Mas, após a consolidação dos Movimentos, é indicativo que outros elementos ideológicos se fizeram sentir com maior intensidade. Essa relação dos Movimentos com outros elementos ideológicos merece um estudo mais detalhado. No presente estudo, analisamos o significativo aporte da Igreja católica à formação dos Movimentos, mas fica em aberto a verificação de quais os elementos ideológicos e segmentos sociais internos e externos aos movimentos corroboraram o estabelecimento do ideário dos Movimentos, o qual se caracteriza pela autonomia em relação à influência da igreja e da religiosidade.

Por fim, este trabalho se propôs a compreender quais os recursos ideológicos e políticos que proveram a jornada dos Movimentos, sobretudo o valor da mística religiosa no fazer da cidadania do Neozapatismo e do MST, servindo como ponto de partida para novas incursões sobre a constituição do ideário a partir de sua consolidação política e organizativa.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Ricardo. *Paradigmas do capitalismo agrário em questão*. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 1998.

ALMEIDA, Jalcione. Da ideologia do progresso à idéia de desenvolvimento (rural) sustentável. In: ALMEIDA, Jalcione; NAVARRO, Zander (orgs.). *Reconstruindo a agricultura: idéias e ideais na perspectiva do desenvolvimento rural sustentável*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.

ALMEIDA, José Rúbens Mascarenhas. *EZLN: ruptura e continuidade*. Brasil Revolucionário, s/d.

ALMEYRA, Guillermo. *O velho e o novo zapatismo*. Pegada, s/d.

ALTMANN, Werner. *A trajetória contemporânea do México*. São Paulo: Pensieri, 1992.

_____. *A rebelião indígena de Chiapas: o anti-neoliberalismo orgânico da América Latina*. In: BARSOTTI, Paulo; PERICÁS, Luiz B. *América Latina: história, idéias e revolução*. São Paulo: Xamã, 1998.

ALTIERI, Miguel. *Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável*. 2.ed. Porto Alegre: UFRGS, 2000.

ALTIERI, Miguel A; MASERA, Omar. Desenvolvimento rural sustentável na América Latina: construindo de baixo para cima. In: ALMEIDA, Jalcione; NAVARRO, Zander (orgs.). *Reconstruindo a agricultura: idéias e ideais na perspectiva do desenvolvimento rural sustentável*. 2.ed. Porto Alegre: Editora da Universidade (UFRGS), 1998.

ANDRADE, William César (org.). *O código genético das Cebbs*. São Leopoldo/RS: Oikos, 2005.

ANTONCICH, Ricardo. *Temas de Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

ARELLANO, Alejandro Buenrostro Y. *As raízes do fenômeno Chiapas: o já basta da resistência zapatista*. São Paulo: Alfarrábio Editora, 2002.

ARMENDÁRIZ, Maria Luisa. *Chiapas, una radiografía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Aspectos históricos. Petrópolis/RJ: Vozes, 1978.

BAKTHIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 3.ed. São Paulo: Hucitec, 1996.

BARSOTTI, Paulo; PERICÁS, Luiz Bernardo (orgs.). *América Latina: história, idéias e revolução*. 2.ed. São Paulo: Xamã, 1998.

BENINCÁ, Elli. *Conflito religioso e práxis*. A ação política dos acampamentos de Encruzilhada Natalino e Fazenda Anonni e o Conflito religioso. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. PUC/SP. São Paulo, 1987.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II (1959-1965)*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BERMÚDEZ, Jesús Morales. *El congreso indígena de Chiapas*. Un testimonio. Anuário 1991 del Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1992.

BETHELL, Leslie. *Brasil: fardo do passado, promessa do futuro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

BLANCARTE, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. *Religião popular e poder político no México*. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo (orgs.). *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*. Petrópolis/RJ: 2000.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1986.

_____. *Igreja: carisma e poder*. São Paulo: Ática, 1994.

_____. FREI BETTO. *Mística e Espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994b.

BRUM, Argemiro Jacob. *Modernização da agricultura: trigo e soja*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1988; Ijuí: FIDENE, 1985.

BULL, Georg. *Política Vaticana en el Concilio Vaticano II 1962-65*. Barcelona/EP: Oikos-tau, 1967.

CALDERÓN, Fernando. *Movimientos sociales y política: la década de los ochenta em latinoamérica*. México: Siglo Veintiuno, 1995.

CAMÚ, Guido. *EZLN: el ejército que salió de la selva*, 1994.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas*. 4.ed. São Paulo: Edusp, 2006.

CASANOVA, Pablo. *La democracia en México*. 5.ed. México: Era, 1972.

CAUME, David José. *O MST e os assentamentos de reforma agrária: a construção de espaços sociais modelares*. Goiânia: Editora UFG/UPF, 2006.

CELAM. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões da Conferência de Puebla*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

CENTRO DE INFORMACIÓN Y ANÁLIS DE CHIAPAS. *Chiapas em cifras: para entender Chiapas*. México/D.F.: CIACH, 1997.

CHAYANOV, Alexandr. *Chayanov y la teoria de la economica campesina*. México: Siglo Vientiuno, 1981.

CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo (orgs.). *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*. Petrópolis/RJ: 2000.

CNBB. Igreja e Problemas da Terra. In: Comunicado Mensal, ano 29, nº 329, CNBB, Brasília, fevereiro de 1980.

CNBB. Declaração da Comissão Central da CNBB. A Igreja e a situação do meio rural brasileiro. In: Estudos da CNBB 11 – *Pastoral da Terra*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981d.

CNBB. Declaração dos Bispos do Nordeste. In: Estudos da CNBB 11 – *Pastoral da Terra*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981c.

CNBB. Dom Inocêncio Engelke. Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma agrária. Campanha/MG. 1950. In: Estudos da CNBB 11 – *Pastoral da Terra*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981a.

CNBB. Estudos da CNBB 11 – *Pastoral da Terra*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981b.

CNBB. *Exigências cristãs de uma ordem política*. São Paulo: Paulinas, 1977.

CNBB. Mensagem da Comissão Central da CNBB. In: Estudos da CNBB 11 – *Pastoral da Terra*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981e.

COCEARGS. *Reforma Agrária*. MST: Porto Alegre, 1997.

Constituição Federal dos Estados Unidos Mexicanos. 1917. Diário Oficial, Tomo V, 4º. Época, nº 30.

CORRO, Alejandro. *Hombres al margen*. Christus, ano 28, nº 333, agosto de 1963.

COSTA, Rovílio. Do religioso ao social: a Igreja nas colônias italianas. In: DREHER, Martin (org.). *Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja*. São Leopoldo: Edições EST, Sinodal, 1998.

CPT. Carta de Goiânia. Goiânia: CPT, 1982. In: MORISSAWA, Mitsue. *A história da luta pela terra e o MST*. São Paulo: Expressão Popular, 2001.

CPT. *Conflitos no campo Brasil 97*. Goiânia/GO: CPT, 1998.

CPT. *Conflitos no campo Brasil 98*. Goiânia/GO: CPT, 1999.

CPT. *Livro ata dos agentes de Pastoral dos assentamentos e acampamento*. Porto Alegre: junho/1986 a março/1991, s/d.

CPT. *Os Direitos de Terra que o Trabalhador Rural Tem*. CPT. MAIO/1981. Encruilhada Natalino. Mimeo.

CPT. *Pe. Josimo: a velha violência da nova república*. São Paulo: Ícone Editora, 1986.

DACANAL, José Hildebrando (org.). *RS: imigração e colonização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992.

DAGNINO, Eveline. *Cultura, cidadania e democracia: a transformação dos discursos e práticas na esquerda latino-americana*. In: ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Eveline; ESCOBAR, A. (orgs.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

_____. *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte/MG: Editora UFMG, 2000.

DÁVALOS, Pablo (org.). *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: Clasco, 2005.

DE BONI, Luis Alberto. *O catolicismo da imigração: do triunfo à crise*. In: DACANAL, José Hildebrando (org.). *RS: imigração e colonização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992.

DE VOS, Jan. *Una Tierra para sembrar sueños*. México/D.F.: FCE, 2002.

DELGADO, Lucilia de Almeida; FERREIRA, Jorge (orgs.). *O Brasil república: regime militar e movimentos sociais em fins de século XX*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

DELLA CAVA, Ralph. *A igreja e a abertura (1974-1985)*. In: RISCHKE, Paulo; MAINARING, Scott (orgs.). *A igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

DIOCESI DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS. *Acuerdos Del III Sinodo Diocesano*, 2000.

DOIMO, Ana. *A vez e a voz do povo, movimentos sociais e a participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume Lumarã, 1995.

DREHER, Martin (org.). *Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja*. São Leopoldo: Edições EST, Sinodal, 1998.

DREIFUSS, René. *1964: a conquista do Estado: ação política, poder e golpe de classe*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1981.

_____. *O jogo da Direita*. 3.ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1989.

DUSSEL, Enrique. *História da Igreja Latino-Americana (1930 a 1985)*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

_____. *Teologia da Libertação e marxismo*. In: LÖWY, Michael. *O marxismo na América Latina*. São Paulo: Perseu Abramo, 1999.

EPISCOPADO MEXICANO. *Carta pastoral del Episcopado Mexicano sobre el desarrollo e integración del país*. Christus, ano 33, n° 390, maio de 1968.

EZLN. *Chiapas: el Sureste en dos vientos: una tormenta y una profecía*. México: EZLN 1994.

EZLN. Denúncia do massacre de Acteal. Dezembro de 1997. In: GENARI, Emilio. *Terra e Liberdade: o grito de Zapata corre o mundo*. São Paulo, 1999a.

EZLN. Segunda Declaração da Selva Lacandona. México, Junho de 1994. In: GENARI, Emilio. *Terra e Liberdade: o grito de Zapata corre o mundo*. São Paulo, 1999b.

EZLN. Terceira Declaração da Selva Lacandona. In: GENARI, Emilio. *Terra e Liberdade: o grito de Zapata corre o mundo*. São Paulo, 1999c.

EZLN. V Declaração da Selva Lacandona. Julho de 1998. In: GENARI, Emilio. *Terra e Liberdade: o grito de Zapata corre o mundo*. São Paulo, 1999d.

FAZIO, Carlos. *Samuel Ruiz: El Caminante*. México: Espasa Calpe, 1994.

FERNANDES, Bernardo Mançano. *A formação do MST no Brasil*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

_____. *Gênese e desenvolvimento do MST*. São Paulo: MST, 1998.

FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. 5.ed. São Paulo: Globo, 2006.

_____. *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

FOLLMANN, José Ivo. *Igreja, ideologia e classes sociais*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1985.

FROEHLICH, José Marcos; DIESEL, Vivien. *Desenvolvimento rural: tendências e debates contemporâneos*. Ijuí/RS: Unijuí, 2006.

FUSER, Igor. *México em transe*. São Paulo: Scritta, 1995.

GADEA, Carlos. *Acciones coletivas y modernidad*. México: UNAM, 2004.

GAIGER, Luís Inácio. *Agentes religiosos e camponeses sem terra no sul do Brasil*. Petrópolis. Vozes, 1987.

_____. *Cultura e religião no espaço agrário do RS: uma visão parcial*. Estudos Leopoldenses. v. 30. nº 136. Março/Abril. São Leopoldo, 1994.

GAUDIUM ET SPES. *Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no Mundo de Hoje*. 14.ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

GARCIA DE LÉON, Antonio. *Ezln: documento y comunicados*, 15 de agosto de 1994 – 29 de setembro de 1995. México: Era, 1995.

_____. *Resistencia y utopia: memorial de agrarios, crónicas de revuelta y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. Mexico: Era, 1984.

GARCÍA, Jesús. *La Iglesia mexicana desde 1962*. México: Sígueme-Paulinas, 1985.

Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no Mundo de Hoje. Gaudium et spes. 14.ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

GEHLEN, Ivaldo. *Uma estratégia camponesa de conquista da terra e o Estado: o caso da Fazenda Sarandi*. Dissertação de Mestrado. Curso de Pós-Graduação em Antropologia, Política e Sociologia. UFRGS: Porto Alegre, 1983.

GERTZ, René. *República: da revolução de 1930 à Ditadura Militar (1930-1985)*. v. 4. Passo Fundo: Editora Méritos, 2007.

GILLY, Adolfo. *Chiapas: la razón ardiente*. México: Era, 1998.

GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e a luta pela moradia*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

_____. *Teoria dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1997; 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

GRAMMONT, Hubert C. de (org.). *La constricción de la democracia en el campo latinoamericano*. Buenos Aires: Clasco, 2006.

GRAZIANO DA SILVA, José. *Estrutura agrária e produção de subsistência na agricultura brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. *O novo rural brasileiro*. São Paulo: Unicamp, 1999.

GRAZIANO NETO, Francisco. *Questão agrária e ecologia: crítica da moderna agricultura*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

GRYNSZPAN, Mário. A questão agrária no Brasil pós-1964 e o MST. In: DELGADO, Lucilia de Almeida; FERREIRA, Jorge (orgs.). *O Brasil república: regime militar e movimentos sociais em fins de século XX*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

GRZYBOWSKI, Candido. *Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais no campo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987.

_____. A Comissão Pastoral da Terra e os colonos do sul do Brasil. In: PAIVA, Vanilda (org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. 2.ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1976.

_____. *A força histórica dos pobres*. 2.ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1984.

HARRES, Marluza Marques. Movimentos sociais rurais. In: GERTZ, René. *República: da revolução de 1930 à Ditadura Militar (1930-1985)*. v. 4. Passo Fundo: Editora Méritos, 2007.

HIRSCHMAN, Albert. *Política econômica na América Latina*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1965.

HOBELINK, Henk. *Biotechnology: muito além da revolução verde: as novas tecnologias genéticas para a agricultura: desafio ou desastre*. Porto Alegre: Riocell, 1990.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOBSBAWM, Eric; RUDÉ, George. *Capitão Swing*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

HOFFMANN, Leandro. *Da cruz à bandeira: a construção do imaginário do movimento sem terra/RS (1985-1991)*. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Tese de Doutorado. Porto Alegre, 2002.

HOUTZAGER, Peter. *Os últimos cidadãos: conflitos e modernização no Brasil rural (1964-1995)*. São Paulo: Editora Globo, 2004.

IAKOI, Zilda Gricoli. *Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo, Brasil e Peru, 1964-1986*. São Paulo: Hucitec, 1996.

IANNI, Octavio. *Ditadura e agricultura: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia: 1964-1978*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. *A era do globalismo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

IVERN, Francisco; BINGEMER, Maria Clara (orgs.). *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

JOÃO PAULO II. Encíclica *Laborem Exercens*. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 1990.

JOÃO XXIII. Encíclica *Mater et Magistra*. 11.ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

JORNAL DO MOVIMENTO DOS TRABALHADORES SEM-TERRA, ano II, nº 42, fevereiro de 1985.

JOSAPAHAT, Frei Carlos. *Las Casas: todos os direitos para todos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LA JORNADA. México, 2 de janeiro de 1994.

LA JORNADA. México, 5 de janeiro de 1994.

LEÃO XIII. Encíclica *Rerum Novarum*. 15.ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

LEGUIZAMÓN, Sonia Alvarez. *Trabajo y producción de la pobreza en latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: Clasco, 2005.

LÊNIN, Vladimir. *O que fazer? As questões palpitantes do Nosso Movimento*. São Paulo: Hucitec, 1978.

LENZ, Martinho Matias. *Movimentos sociais no contexto de globalização: o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST): identidade, contribuição para a reforma agrária e a igreja no Brasil*. Tese de Doutorado. Universidade Gregoriana: Roma, 2002.

LLANCAQUEO, Victor Toledo. Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. In: DÁVALOS, Pablo (org.). *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLASCO, 2005.

LÖWY, Michael. *O marxismo na América Latina*. São Paulo: Perseu Abramo, 1999.

_____. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Editora Cortez, 1991.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MANFROI, Olívio. *Emigração e identificação cultural: a colonização italiana no Rio Grande do Sul*. In: Estudos Ibero-americanos. Porto Alegre. 2(1):227-74, 1975.

MARIANO, Alcocer. *El Estado y la propiedad*. Cultura Cristiana, ano II, nº 22, junho de 1934.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretacion dela realidad peruana*. 68.ed. Peru: Amauta, 2000.

MARTINS, José de Souza. A Igreja face à política agrária do Estado. In: PAIVA, Vanilda (org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

_____. *A militarização da questão agrária no Brasil*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1984.

_____. *A Caminhada no Chão da Noite*. São Paulo: Hucitec, 1989.

_____. *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político*. 5.ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

_____. *O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta*. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. *Reforma agrária: o impossível diálogo*. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *O sujeito oculto*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2003.

MARTINS, Mônica Dias (org.). *O Banco Mundial e a Terra: ofensiva e resistência na América Latina, África e Ásia*. São Paulo: Viamundo, 2004.

MAURER, Eugenio. *Los Tseltales*. México: CEE, 1995.

MEDEIROS, Leonilde Servolo de; LEITE, Sérgio. *A formação dos assentamentos rurais no Brasil*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1999.

MERLUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2001.

MENDONÇA, Sônia Regina de. A classe dominante agrária: natureza e comportamento – 1964-1990. In: STÉDILE, João Pedro. *A questão agrária no Brasil*. Nº 5. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

MÉXICO. *XI Censo de Población y Vivienda*, volume 7, tomo I, 1999.

MÉXICO. *Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares*. Disponível em: <http://www.pa.gob.mx/Procede/info_procede.htm#definicion>. Acessado em 15/03/07.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. *O futuro nasce da terra*. Brasília: MDA, 1995.

MIRZA, Christian Adel. *Movimientos sociales y sistemas políticos en América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2006.

MISIÓN DE OCOSINGO. *Estamos buscando la Iberdad. Los tzeltales de la selva anuncian la Buena Nueva*. Ocosingo/México, 1972.

MORENO, Jesus Maria. *México, un pueblo testimonio: los indios y la nación en nuestra América*. México/D.F.: Plaza y Valdés, 2001.

MST. *A organização do Movimento: quem é quem na luta pela terra*. Caderno de Formação, nº 2. Porto Alegre, 1986.

MST. *A vida no assentamento*. Porto Alegre: COCEARGS, 1997a.

MST. Documento Final I Encontro Estadual/RS do MST. MST: Erval Seco, 1984a.

MST. *Jornal Sem Terra*. São Paulo: fevereiro/março, 1987.

MST. *MST documentos importantes*. Porto Alegre: MST, 1984b.

MST. *Normas gerais do MST*. MST: São Paulo, 1989.

MST. *Reforma Agrária*. Porto Alegre: COCEARGS, 1997b.

MST. *Relatório do I Encontro Nacional do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra*. MST: Porto Alegre, 1984c.

MULLER, G. *Complexo agroindustrial e modernização da agrária*. São Paulo: Hucitec, 1989.

MURO, Victor Gabriel. La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica. In: MURO, Victor Gabriel; CHAC, Manuel Canto (orgs.). *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.

MURO, Victor; CHAC, Manuel Canto (orgs.). *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.

NASH, June. *Visiones mayas*. El problema de la autonomía en la era da globalización. 2.ed. Buenos Aires: Antropofagia, 2006.

NAVARRO, Luis Hernández. Ciudadanos iguales, ciudadanos diferentes. In: NAVARRO, Luis Hernández; HERERRA, Ramón Vera. *Acuerdos de San Andrés*. México: Era, 1998.

NAVARRO, Luis Hernández; HERERRA, Ramón Vera. *Acuerdos de San Andrés*. México: Era, 1998.

NAVARRO, Zander. Democracia, cidadania e representação: os movimentos sociais rurais no estado do Rio Grande do sul, Brasil, 1978-1990. In: NAVARRO, Zander. *Política, protesto e cidadania no campo: as lutas sociais dos colonos e dos trabalhadores rurais no Rio grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1996.

_____. Pequena história dos assentamentos no Rio Grande do Sul: formação e desenvolvimento. In: MEDEIROS, Leonilde Servolo de; LEITE, Sérgio. *A formação dos assentamentos rurais no Brasil*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1999.

NEBEL, Richard. *Santa Maria Tonantzin, Virgen de Guadalupe: Continuidade y transformación religiosa en México*. México: FCE, 1995.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *Integrar para não entregar: políticas públicas e Amazônia*. Campinas/SP: 2.ed. Papirus, 1991.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1985.

PAIVA, Vanilda (org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

_____. A Igreja moderna no Brasil. In: PAIVA, Vanilda (org.). *A Igreja e questão agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista. Outra lógica na América Latina*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

PAULO VI. Encíclica *Populorum Progressio*. 12.ed. São Paulo: Paulinas, 1990.

PIÑEIRO, Diego. *En busca de la identidad: la acción colectiva en los conflictos agrarios*. Buenos Aires: Clacso, 2004.

PIRAN, Nédio. *Agricultura familiar: lutas e perspectivas no Alto Uruguai*. Erechim: Edifapes, 2001.

PIO XI. Encíclica *Quadragesimo Anno*. 5.ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

POLANCO, Héctor Díaz. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1997.

POLETTO, Ivo. As contradições sociais e a Pastoral da Terra. In: PAIVA, Vanilda (org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Para uma melhor distribuição da terra: o desafio da reforma agrária*. São Paulo: Paulinas, 1998.

PRADO JÚNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. 43.ed. São Paulo: Brasiliense, 1998.

RAMBO, Arthur Blásio. *O associativismo teuto-brasileiro e os primórdios do cooperativismo no Brasil*. *Perspectiva Econômica*, v. 23, nº 62-63, 1998.

REIS, Elisa. Modernização, cidadania e estratificação. In: BETHELL, Leslie. *Brasil: fardo do passado, promessa do futuro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. *Mudança e continuidade na política rural brasileira*. *Dados* 31, nº 2:203-18, 1998.

ROJAS, Rodrigo Montoya. Movimentos indígenas na América do Sul: potencialidades e limites. In: BARSOTTI, Paulo; PERICÁS, Luiz Bernardo (orgs.). *América Latina: história, idéias e revolução*. 2.ed. São Paulo: Xamã, 1998.

ROSSET, Peter. O bom, o mau e o feio: a política fundiária do Banco Mundial. In: MARTINS, Mônica Dias (org.). *O Banco Mundial e a Terra: ofensiva e resistência na América Latina, África e Ásia*. São Paulo: Viramundo, 2004.

RICHARD, Pablo. *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.

RUIZ, Castor M. Bartolomé. *A força transformadora social e simbólica das Cebis*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

RUSCHEINSKY, Aloísio. *Terra e política: a luta social do MST pela reforma agrária no sul do país*. Rio Grande/RS: Editora da FURG, 2000.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SAMPAIO, Plínio de Arruda. *Capital estrangeiro e agricultura no Brasil*. Petrópolis/RJ: Vozes, CEBRAP, 1980.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pelas mãos de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 3.ed. São Paulo: Cortez, 1997.

_____. *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2002.

SAUER, Sérgio. *Inserção e prática pastoral das Igrejas. Acampamentos e assentamentos*. São Paulo: Loyola/CPT, 1993.

SCHERER-WARREN, Ilse. O caráter dos novos movimentos sociais. In: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América do Sul*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América do Sul*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SEOANE, José (org.). *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2003.

SUESS, Paulo. *Catolicismo Popular no Brasil*. Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

STÉDILE, João Pedro; FERNANDES, Bernardo Mançano. *Brava Gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. 1999.

TAMBARA, Elomar. *RS: modernização e crise na agricultura*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

TANAKA, Laura Saldiva. A reforma agrária mexicana: do ejido à privatização. In: MARTINS, Mônica Dias (org.). *O Banco Mundial e a Terra: ofensiva e resistência na América Latina, África e Ásia*. São Paulo: Viramundo, 2004.

TENENBAUM, Ernesto Jorge. *Movimientos populares en la historia de nuestra América*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2006.

THEML, Neyde; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. História Comparada: olhares plurais. In: *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXIX, nº 2, p. 9, dezembro de 2003.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. 7.ed. Petrópolis/RJ: 1994.

_____. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis/RJ: 1999.

URZÚA, Guido Camú. *EZLN: el ejército que salió de la selva*. 2.ed. México/D.F.: Planeta, 1994.

VILLA, Marco Antônio. *Canudos: o campo em chamas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

VIOLA, Solon Eduardo Annes. *Direitos Humanos e democracia no Brasil*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História. São Leopoldo: UNISINOS, 2005.

VIOLA, Eduardo; MAINWARING, Scott. Novos movimentos sociais, cultura política e democracia: Brasil e Argentina. In: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América do Sul*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

WASSERSTROM, Robert. *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

WOLF, Eric. *Guerras camponesas do século XX*. São Paulo: Global, 1984.

WOMACK, John, *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*. México: Cal y Arena, 1998.

ZERO HORA. Igreja vai dar terras aos colonos, diz D. Ivo. *Jornal Zero Hora*, 25/02/1982.

FONTES DOCUMENTAIS REFERENTES AO MST

Carta de Goiânia, 1982. In: MORISSAWA, Mitsue. *A história da luta pela terra e o MST*. São Paulo: Expressão Popular, 2001.

Confederação Nacional das Cooperativas da Reforma Agrária (CONCRAB). *Cooperativas de produção: questões práticas*. Caderno de formação, nº 21. São Paulo: CONCRAB, 1997.

Confederação das Cooperativas de Reforma Agrária do Brasil (CONCRAB). *O que levar em conta para a organização do assentamento: a discussão no acampamento*. São Paulo, 2000.

Confederação das Cooperativas de Reforma Agrária do Brasil (CONCRAB). *A evolução da concepção de cooperação agrícola do MST (1989 a 1999)*. Caderno de Cooperação Agrícola, nº 8. São Paulo: CONCRAB, 1999.

Cooperativa Central dos Assentamentos do Rio Grande do Sul (COCEARGS). *Reforma Agrária*. Porto Alegre, 1997.

Cooperativa Central dos Assentados do Rio Grande do Sul (COCEARGS). *A vida no assentamento*. Porto Alegre, 1997.

Cooperativa Central dos Assentamentos do Rio Grande do Sul (Coceargs). *Semeando Cooperação Colhendo Qualidade de Vida*. Porto Alegre: Coceargs, 2001.

Cooperativa de produção agropecuária Eldorado do Sul – COOPAEL. *História do Assentamento Integração Gaúcha e a luta pela escola*. Eldorado do Sul: COOPAEL, 2000. Mimeo.

Comissão Pastoral da Terra. *Pe. Josimo: a velha violência da nova república*. São Paulo: Ícone Editora, 1986.

Comissão Pastoral da Terra (CPT). *Conflitos no campo Brasil 97*. Goiânia/GO: CPT, 1998.

Comissão Pastoral da Terra (CPT). *Conflitos no campo Brasil 98*. Goiânia/GO: CPT, 1999.

Cooperativa de Produção Agropecuária Eldorado do Sul (COPAEL). *Relatório do Laboratório Organizacional de Campo de Eldorado do Sul. Assentamento Integração Gaúcha*. Eldorado do Sul: Copael, 1993.

Instituto de Educação Josué de Castro. Projeto Pedagógico. *Cadernos do ITERRA nº 2*. Veranópolis/RS: Instituto Técnico de Capacitação e Pesquisa da Reforma Agrária (ITERRA), 2001.

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). *Relação de beneficiários do Assentamento Integração Gaúcha*. Porto Alegre, 2002.

Fórum Nacional Pela Reforma Agrária e Justiça no Campo. *Uma medida de Justiça: acabar com 500 anos de latifúndio: repartir a terra para multiplicar o pão*. Goiânia/GO: CPT, s/d.

Secretaria de Agricultura do Estado do Rio Grande do Sul. *Laudo de vistoria da Fazenda do Salso/Eldorado do Sul*. Porto Alegre, 1991.

Secretaria de Agricultura do Estado do Rio Grande do Sul. *Estudo de Viabilidade do Projeto de Assentamento Integração Gaúcha*. Porto Alegre, 2000.

MORISSAWA, Mitsue. *A história da luta pela terra e o MST*. São Paulo: Expressão Popular, 2001.

MST. *Vamos organizar a base do MST*. São Paulo: MST, 1995.

MST. *Princípios da educação no MST*. Caderno de Educação, nº 8. São Paulo: MST, 1996.

MST. *Programa de Reforma Agrária*. São Paulo: MST, 1998.

MST. *Escola Itinerante em acampamentos do MST*. São Paulo: MST, 1998.

MST. *Sistema Cooperativista dos Assentados*. São Paulo: Confederação das Cooperativas de Reforma Agrária do Brasil (CONCRAB). Caderno de Cooperação Agrícola nº 5, 1997.

MST. *Alfabetização*. Caderno de Educação nº 2. São Paulo: MST, 1998.

MST. *Desenhando o Brasil*. São Paulo: MST, 1999.

MST. *Como fazemos a Escola de Educação Fundamental*. Veranópolis/RS: ITERRA, 1999.

MST. Concurso nacional: *Feliz aniversário MST!* São Paulo: MST, 2000.

MST. *Construindo o conceito de saúde do MST*. São Paulo: MST, 2000.

MST. *Reforma agrária: por um Brasil sem latifúndio*. Textos para debate do 4º Congresso Nacional do MST. São Paulo: MST, 2000.

MST. *Construindo o caminho numa escola de assentamento do MST*. Veranópolis/RS: MST, 2000.

MST. *Somos Sem Terra*. Coleção pra soletrar a liberdade nº 1. São Paulo: MST, 2001.

MST. *Somos Sem Terra*. Coleção pra soletrar a liberdade nº 2. São Paulo: MST, 2001.

MST. *Pedagogia do Movimento Sem Terra, acompanhamento às escolas*. São Paulo: MST, 2001.

MST. *O básico sobre o MST: histórico e informações gerais*. Porto Alegre: Secretaria Estadual do MST/RS, 2001.

Via campesina, linhas políticas: globalizar a luta, globalizar a esperança. Porto Alegre: Via Campesina brasileira.

FONTES DOCUMENTAIS REFERENTES AO NEOZAPATISMO

EZLN. *Chiapas: o sudeste mexicano entre dois ventos, uma tempestade e uma profecia*. México, 1992.

EZLN. *Primeira Declaração da Selva Lacandona*. México, 1994.

EZLN. *Quem deve pedir perdão*. México, 1994.

EZLN. *Para que os soldados não sejam mais necessários*. México, 1994.

EZLN. *Segunda Declaração da Selva Lacandona*. México, 1994.

EZLN. *Terceira Declaração da Selva Lacandona*. México, 1995.

EZLN. *Quarta Declaração da Selva Lacanona*. México, 1996.

EZLN. *As flores da esperança*. México, 1996.

EZLN. *Carta de Marcos à COCOPA*. México, 1997.

EZLN. *O novo México e suas realidades*. México, 1997.

EZLN. *A disputa do espaço democrático e a posição dos zapatistas*. México, 1997.

EZLN. *Mensagem ao Congresso de fundação da EZLN*. México, 1997.

EZLN. *Denúncia do massacre de Acteal*. México, 1997.

EZLN. *Um periscópio invertido (ou a memória, uma chave enterrada)*. México, 1998.

EZLN. *México 1998. Acima e abaixo: máscaras e silêncios*. México, 1998.

EZLN. *Quinta Declaração da Selva Lacandona*. México, 1998.

EZLN. *Consulta Nacional sobre o reconhecimento dos direitos indígenas*. México, 1998.

EZLN. *Uma tragédia, uma comédia e uma profecia*. México, 1998.

EZLN. *Mensaje del Subcomandante insurgente Marcos*. México, 2001.

EZLN. *Mensaje del Comandante Tacho*. México, 2001.

EZLN. *Sexta Declaração da Selva Lacandona*. México, 2006.

PERIÓDICOS CONSULTADOS

No México:

La Jornada

Proceso

No Brasil:

Jornal Sem Terra

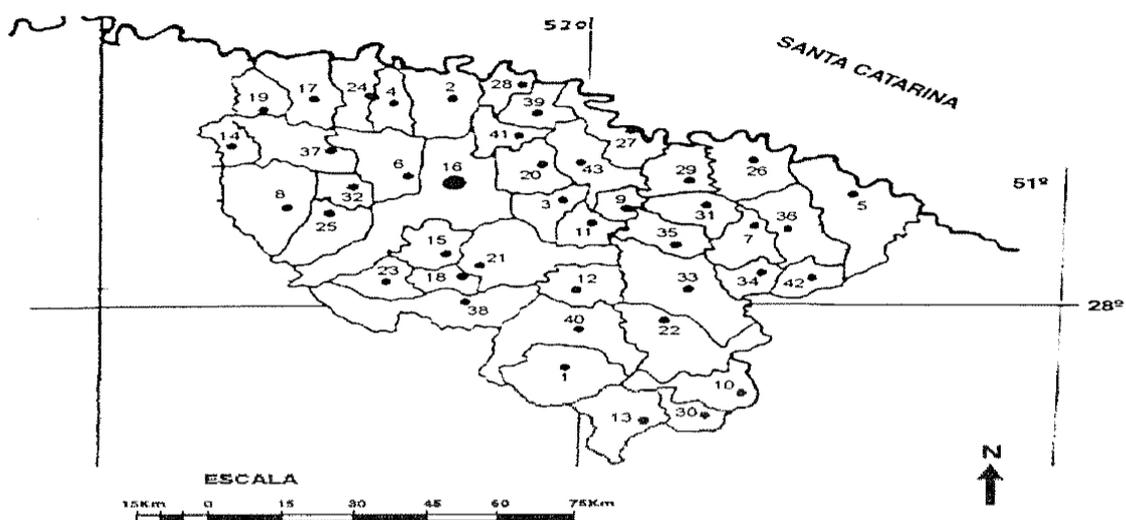
Revista Sem Terra

Jornal Zero Hora

ANEXOS

REGIÃO ALTO URUGUAI (RS)

MAPA Nº 03 – Região Alto Uruguai (RS).



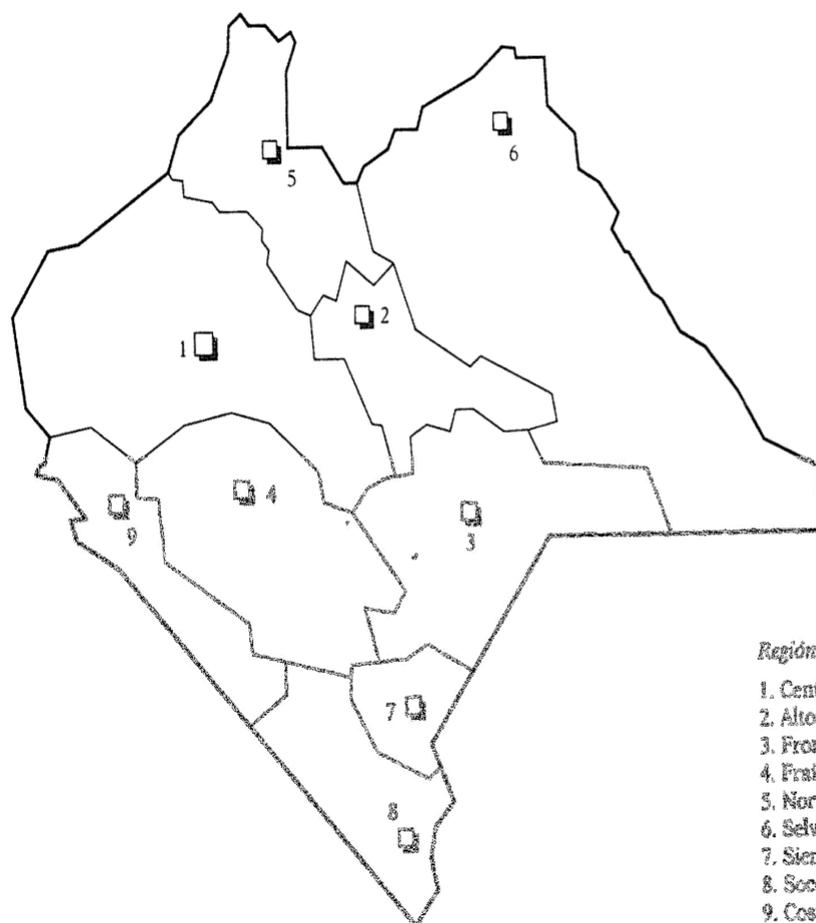
LEGENDA:

- | | | |
|------------------------|-----------------------------|---------------------------|
| 1 - Água Santa | 16 - Erechim | 31 - Paim Filho |
| 2 - Aratiba | 17 - Erval Grande | 32 - Ponte Preta |
| 3 - Áurea | 18 - Estação | 33 - Sananduva |
| 4 - Barra do Rio Azul | 19 - Faxinalzinho | 34 - Santo E. do Sul |
| 5 - Barracão | 20 - Gaurama | 35 - São João da Urtiga |
| 6 - Barão de Cotegipe | 21 - Getúlio Vargas | 36 - São José do Ouro |
| 7 - Cacique Doble | 22 - Ibiaçá | 37 - São Valentim |
| 8 - Campinas do Sul | 23 - Ipiranga do Sul | 38 - Sertão |
| 9 - Carlos Gomes | 24 - Itatiba do Sul | 39 - Severiano de Almeida |
| 10 - Caseiros | 25 - Jacutinga | 40 - Tapejara |
| 11 - Centenário | 26 - Machadinho | 41 - Três Arroios |
| 12 - Charrua | 27 - Marcelino Ramos | 42 - Tupanci do Sul |
| 13 - Ciriaco | 28 - Mariano Moro | 43 - Viadutos |
| 14 - Entre Rios do Sul | 29 - Maximiliano de Almeida | |
| 15 - | 30 - Muliterno | |

Fonte: Piran, 2001.

REGIÕES ECONÔMICAS DO ESTADO DE CHIAPAS

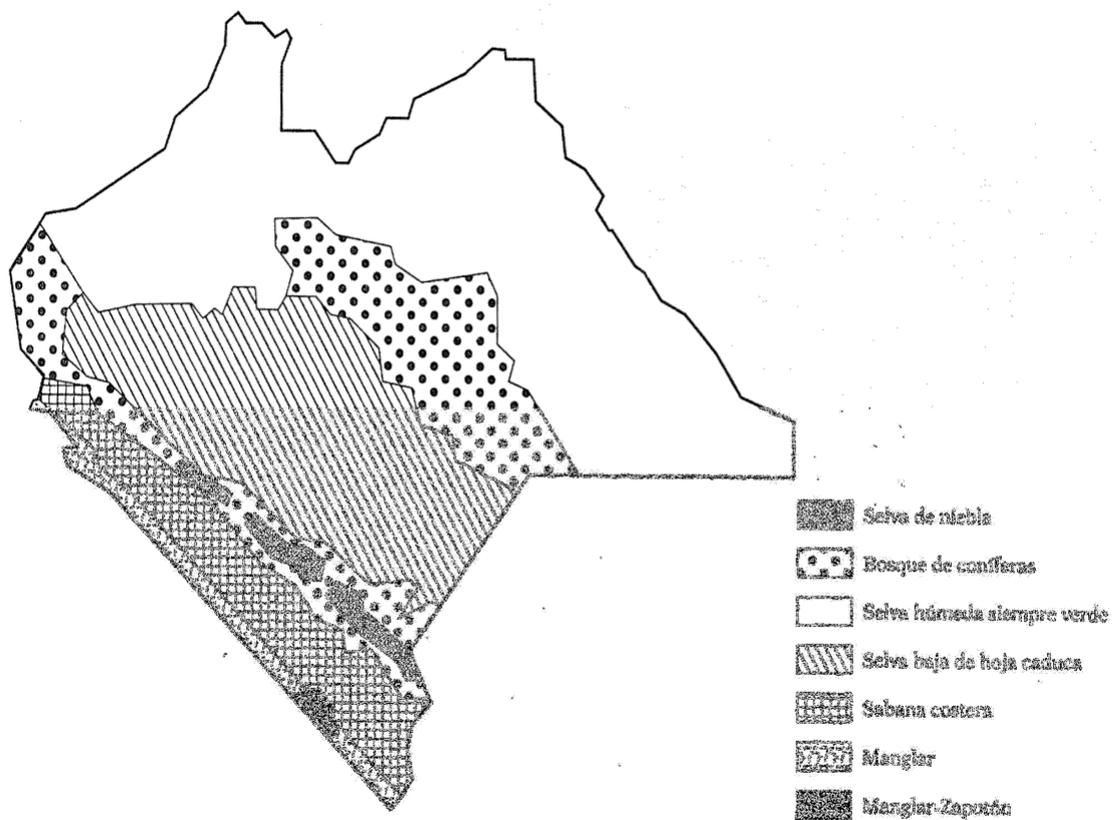
LAS REGIONES ECONÓMICAS



Fonte: Armendáriz, 1994.

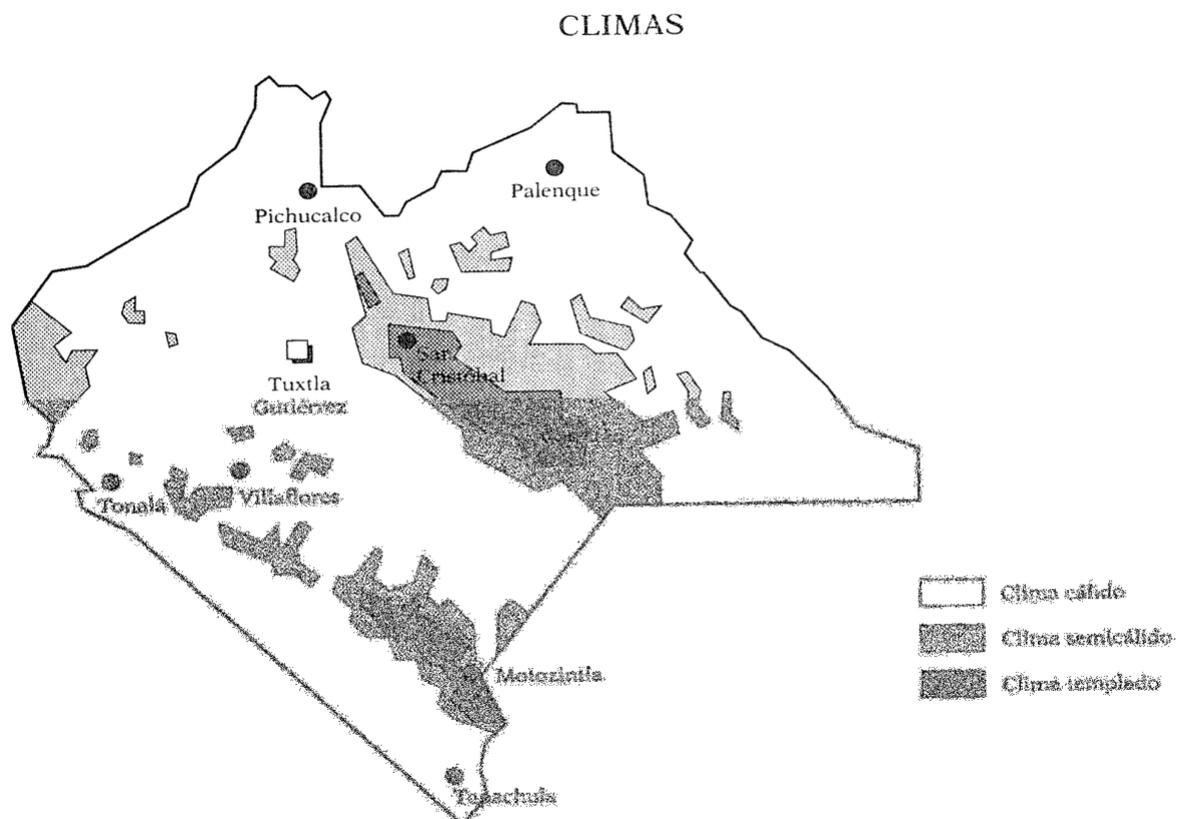
VEGETAÇÃO

GRANDES UNIDADES BIOGEOGRÁFICAS ORIGINALES



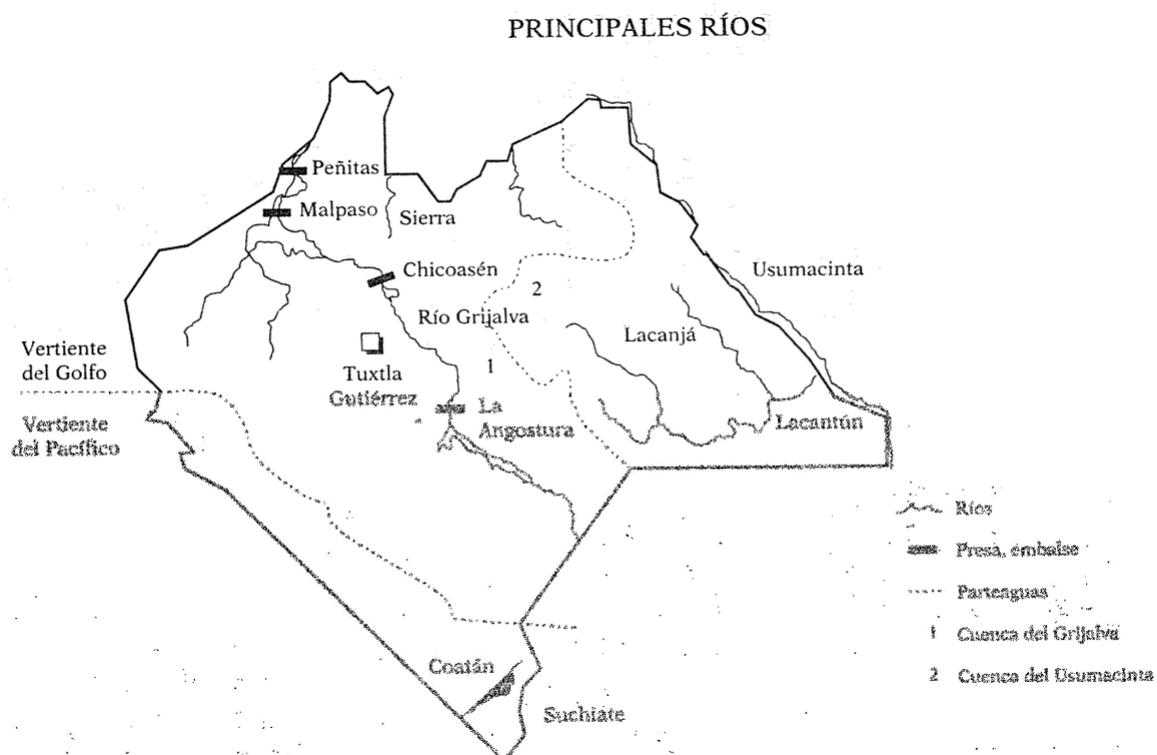
Fonte: Armendáriz, 1994.

CLIMA



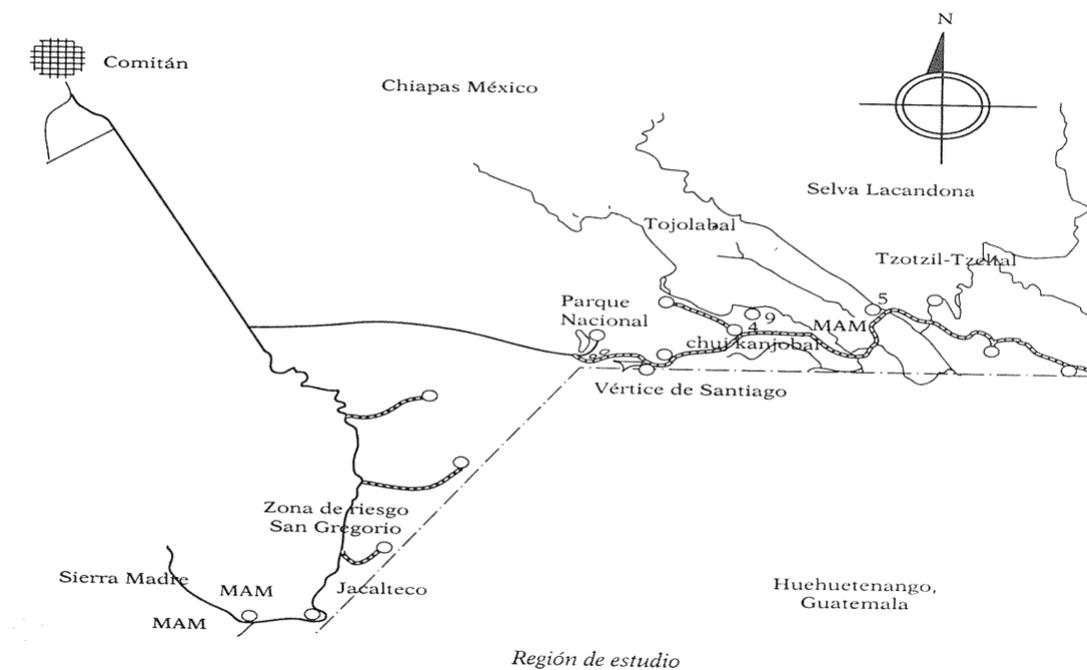
Fonte: Armendáriz, 1994.

POTENCIAL HÍDRICO DE CHIAPAS



Fonte: Armendáriz, 1994.

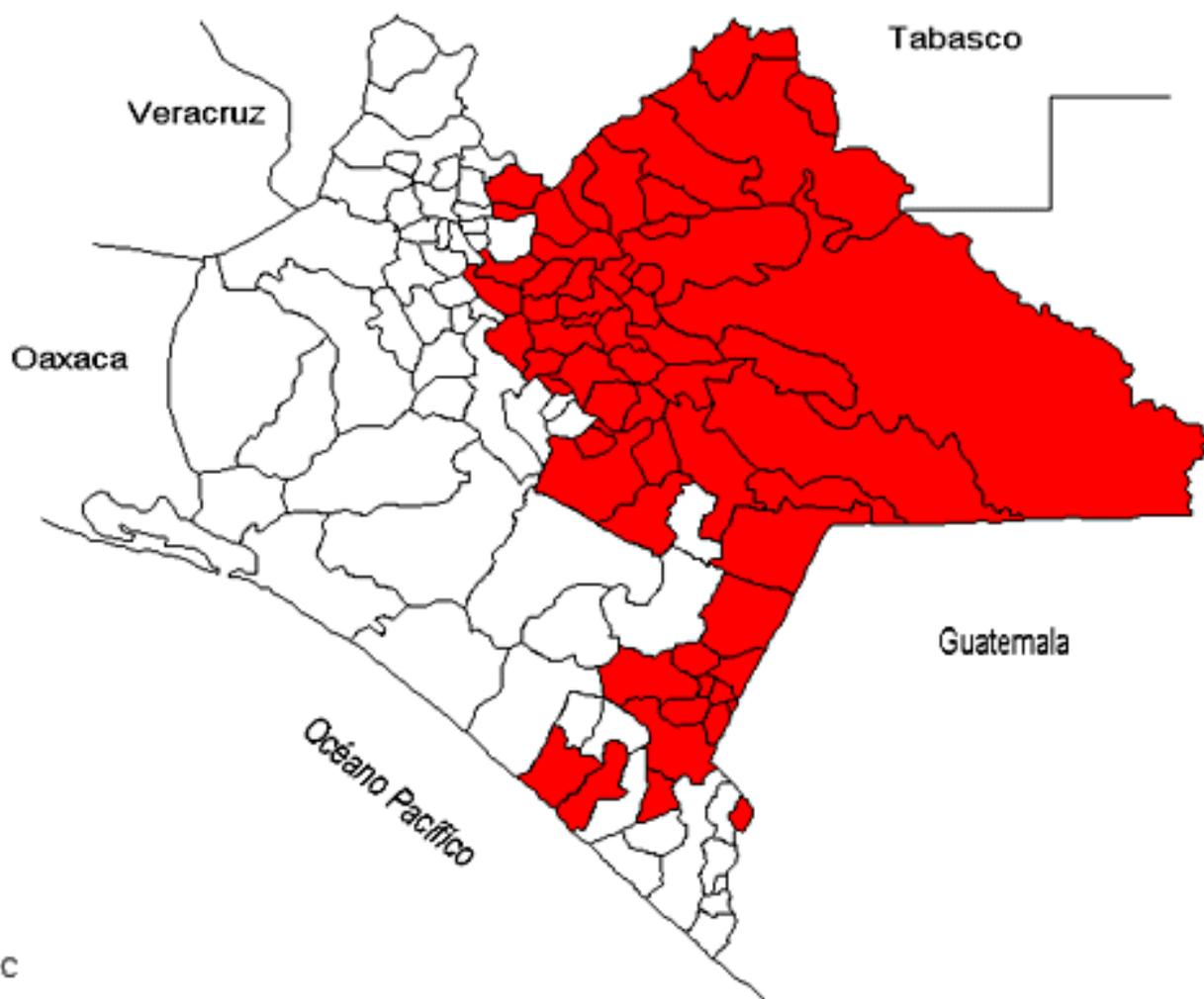
LOCALIZAÇÃO DA SELVA LACANDONA



Fonte: Armendáriz, 1994.

MUNICÍPIOS COM PRESENÇA ZAPATISTA

MUNICIPIOS CON PRESENCIA ZAPATISTA



CIEPAC

FONTE: Centro de documentação Xojobil.